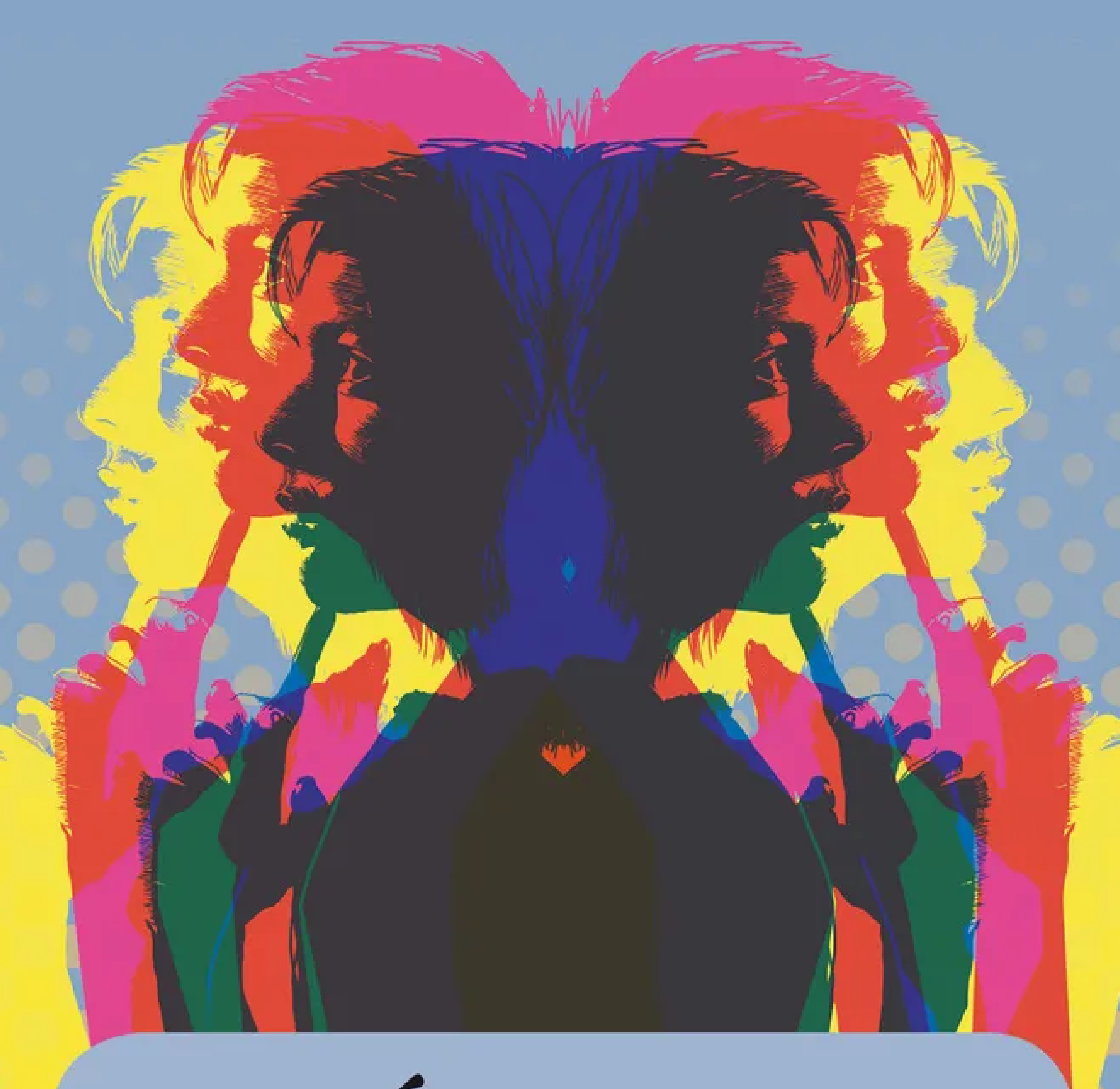


ÉTICA Y PSICOANÁLISIS

ERICH FROMM

BREVIARIOS
Fondo de Cultura Económica

Traducción de
HERIBERTO F. MORCK

Ética y Psicoanálisis

por ERICH FROMM



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO

Primera edición en inglés, 1947
Primera edición en español, 1953
Primera reimpresión, 1957
Segunda reimpresión, 1960
Tercera reimpresión, 1963
Cuarta reimpresión, 1965
Quinta reimpresión, 1966
Sexta reimpresión, 1969
Séptima reimpresión, 1971
Octava reimpresión, 1973
Novena reimpresión, 1973
Décima reimpresión, 1977
Decimoprimera reimpresión, 1980

Revisión de
RAMÓN DE LA FUENTE

Título original:
Man for Himself

Impreso en México

Sed como una lámpara para vosotros mismos.
Sed vuestro propío sostén.
Asíos a la verdad que existe en vosotros
como si fuera la única lámpara.

BUDA

Las palabras verdaderas siempre parecen paradójicas pero ninguna otra forma de enseñanza puede ocupar su lugar.

LAO-TSE

¿Quiénes entonces son los verdaderos filósofos?
Aquellos que son amantes de la visión de la verdad.

PLATÓN

Mi pueblo está destruyéndose por la falta de conocimiento;
por haber tú rechazado el conocimiento
yo también te rechazaré a ti.

OSEAS

Si el camino que, como yo he mostrado, conduce hacia arriba parece muy difícil, puede no obstante ser hallado. En verdad debe ser difícil, puesto que raras veces es descubierto; pero si la salvación se encuentra al alcance de la mano y puede ser descubierta sin gran esfuerzo, ¿cómo puede ser posible que casi todos la hayan desdeñado? Mas todas las cosas nobles son tan difíciles como raras.

SPINOZA

PRÓLOGO

Este libro es en muchos aspectos una continuación de *Escape from freedom*,* en el cual intenté analizar la escapatoria del hombre moderno de sí mismo y de su libertad; en este libro discuto el problema de la ética, de las normas y de los valores conducentes a que el hombre sea la realización de sí mismo y de sus potencialidades. Es inevitable que ciertas ideas expresadas en *El miedo a la libertad* se repitan en este libro y aunque he tratado de abreviar en lo más posible los puntos allí tratados no he podido omitirlos por completo. En el capítulo sobre "La naturaleza humana y el carácter", examino tópicos de caracterología, que no fueron tratados en el libro anterior, y hago tan sólo breve referencia a los problemas examinados en él. El lector interesado en tener un concepto completo de mi caracterología, deberá leer ambos libros, aunque esto no es requisito para comprender el presente volumen.

Tal vez sorprenda a muchos lectores encontrar a un psicoanalista tratando problemas de ética y, en particular, asumiendo la posición de que la psicología no solamente debe desbancar juicios éticos falsos, sino que, además de eso, puede ser la base para la elaboración de normas válidas y objetivas de la conducta. Esta posición está en contraste con la tendencia que prevalece en la psicología moderna, la cual enfatiza más el "ajuste" que la "bondad" y es partidaria del relativismo ético. Mi experiencia como psicoanalista profesional confirmó mi convicción de que los problemas de la ética no pueden omitirse en el estudio de la personalidad,

* Nueva York: Rinehart, 1941. Se tradujo al español como *El miedo a la libertad* (Buenos Aires: Paidós, 1947). Y en adelante se citará por este último título. [Ed.]

ya sea en forma teórica o terapéutica. Los juicios de valor que elaboramos determinan nuestras acciones y sobre su validez descansa nuestra salud mental y nuestra felicidad. Considerar las valoraciones solamente como tantas otras racionalizaciones de los deseos irracionales inconscientes —aunque también pueden ser eso— reduce y desfigura nuestra imagen de la personalidad integral. La neurosis misma es, en último análisis, un síntoma de fracaso moral (aunque "el ajuste" no es de modo alguno un síntoma de triunfo moral). Un síntoma neurótico es en muchos casos la expresión específica de un conflicto moral y el éxito del esfuerzo terapéutico depende de la comprensión y de la solución del problema moral de la persona.

El divorcio entre la psicología y la ética es relativamente reciente. Los grandes pensadores de la ética humanista del pasado, sobre cuyas obras se basa este libro, fueron filósofos y psicólogos; creyeron que la comprensión de la naturaleza del hombre y la comprensión de valores y normas para su vida son interdependientes. Freud y su escuela, por otra parte, aunque hicieron una contribución valiosa al progreso del pensamiento ético, al derrumbar juicios irracionales de valor, asumieron una posición relativista en relación a los valores —posición que no solamente fue de efecto negativo para la evolución de la teoría ética, sino también para el progreso de la psicología misma.

La excepción más notable de esta tendencia del psicoanálisis es C. G. Jung, quien reconoció que la psicología y la psicoterapia están vinculadas con los problemas filosóficos y morales del hombre. Pero mientras este reconocimiento es en sí de importancia trascendental, la orientación filosófica de Jung conduce tan sólo a una reacción contra Freud y no a una psicología de orientación filosófica que vaya más allá de Freud. Para Jung "el inconsciente" y el mito llegaron a ser nuevas

fuentes de revelación supuestamente superiores al pensamiento racional, precisamente debido a su origen irracional. La fuerza de las religiones monoteístas de Occidente, tanto como la de las grandes religiones de la India y de China, radica en su preocupación por la verdad y en su pretensión de que su fe era la verdadera fe. Si bien es cierto que esta convicción originó a menudo una intolerancia fanática para con otras religiones, también impuso entre sus adeptos y opositores el respeto por la verdad. En su admiración ecléctica por todas las religiones Jung abandonó esta búsqueda de la verdad en su teoría. Cualquier sistema, con tal de que sea irracional, cualquier mito o símbolo tienen para él el mismo valor. Jung es un relativista con respecto a la religión. Es la negación, no lo opuesto al relativismo racional que tan ardientemente combate. Este irracionalismo, aunque envuelto en términos psicológicos, filosóficos, raciales o políticos, no constituye un progreso sino una reacción. El fracaso del racionalismo de los siglos XVIII y XIX no se debió a su creencia en la razón sino a la estrechez de sus conceptos. No es un oscurantismo pseudorreligioso el que podrá corregir los errores de un racionalismo unilateral, ni tampoco una disminución de la razón, sino su incremento y la búsqueda incansable de la verdad.

La psicología no puede divorciarse de la filosofía y de la ética, ni de la sociología y la economía. El hecho de haber insistido en este libro en los problemas filosóficos de la psicología no quiere decir que crea que los factores socioeconómicos sean menos importantes: este énfasis unilateral se debe exclusivamente a razones de presentación y espero publicar otro volumen de psicología social cuyo tema central será la interacción de los factores psíquicos y socioeconómicos.

Podría parecer que el psicoanalista que está en situación de observar la tenacidad y la obstinación de las tendencias irracionales debería tomar una actitud pesi-

mista en relación a la capacidad del hombre para gobernarse a sí mismo y liberarse de las ataduras de sus pasiones irracionales. Debo confesar que durante mi labor analítica me ha impresionado cada vez más el fenómeno opuesto: la fuerza de los impulsos hacia la felicidad y la salud que forman parte del equipo natural del hombre. "Curar" quiere decir remover los obstáculos que impiden que esos esfuerzos sean efectivos. En verdad, hay menos razones para asombrarse por el hecho de que haya tanta gente neurótica que por el fenómeno de que la mayoría de las gentes estén relativamente sanas a pesar de las muchas influencias adversas a las que se ven expuestas.

Una palabra de advertencia parece estar indicada. Numerosas personas esperan hoy en día que los libros de psicología les proporcionen prescripciones acerca de cómo obtener "la felicidad" o la "paz espiritual". Este libro no contiene ningún consejo de tal naturaleza. Es un ensayo teórico para esclarecer el problema de la ética y la psicología; su intención no es sosegar al lector, sino más bien estimularlo a que se interrogue a sí mismo.

No puedo expresar adecuadamente mi deuda de gratitud para con aquellos amigos, colegas y estudiantes cuyo estímulo y sugestiones me ayudaron a escribir este libro. No obstante, quiero testimoniar especialmente mi gratitud a quienes contribuyeron en forma directa a la terminación de este volumen. La asistencia de Patrick Mullahy, en particular, ha sido de valor incalculable; tanto él como el Dr. Alfred Seidemann hicieron numerosas sugestiones estimulantes y críticas en conexión con los aspectos filosóficos planteados en esta obra. Me siento muy agradecido al profesor David Riesman por muchas sugerencias constructivas y a Donald Slesinger, quien ha mejorado considerablemente la redacción del manuscrito. Pero, sobre todo, debo profunda gratitud a mi esposa, por su colaboración en la revisión del original y por sus muchas sugerencias importantes para

la organización y contenido del libro; en especial, el concepto de los aspectos positivos y negativos de la orientación improductiva debe mucho a éstas.

Deseo agradecer también a los editores de *Psychiatry* y de *American Sociological Review* el haberme otorgado permiso para transcribir en el presente volumen mis artículos "Egoísmo y amor a sí mismo", "La fe como un rasgo de carácter" y "Los orígenes individuales y sociales de la neurosis".

Por último, quiero expresar mi gratitud a los siguientes editores por el privilegio de permitirme usar extensos pasajes de sus publicaciones: al Board of Christian Education, the Westminster Press, Philadelphia: extractos del *Institutes of the Christian Religion* de Juan Calvino, traducidos por John Allen; a Random House, Nueva York: extractos de la Modern Library Edition de *Eleven Plays of Henrik Ibsen*; a Alfred A. Knopf, Nueva York: extractos de *The Trial* de Kafka, versión de E. I. Muir; a Charles Scribner's Sons, Nueva York: *extractos de Spinoza Selections*, editado por John Wild; a The Oxford University Press, Nueva York: extractos de la *Ética* de Aristóteles, traducida por W. D. Ross; a Henry Holt Co., Nueva York: extractos de *Principles of Psychology* de W. James; a Appleton Century Co., Nueva York: extractos de *The Principles of Ethics*, Vol. I, de H. Spencer.

Erich Fromm

I. EL PROBLEMA

En verdad, digo, el conocimiento es el alimento del alma; y hemos de cuidar, amigo mío, que el sofista no nos engañe cuando alaba lo que vende, como el mercader que al por mayor o al menudeo vende el alimento para el cuerpo; porque ellos alaban sin discriminación todas sus mercaderías, sin saber lo que es realmente beneficioso o dañino, y que tampoco saben sus clientes, con excepción de algún educador o médico que casualmente llegare a comprarles. De igual manera aquellos que pregonan las mercancías de la sabiduría recorriendo las ciudades y vendiéndolas a cualquier cliente que tenga necesidad de ellas, las alaban a todas por igual; aunque no me sorprendería, ¡oh amigo mío!, que muchos de ellos ignoren realmente su efecto sobre el alma y que sus compradores igualmente lo ignoren, a menos que el que les compra sea casualmente un médico del alma. Si, por lo tanto, tú conoces lo que es bueno o malo, puedes comprar confiadamente sabiduría a Protágoras o a cualquier otro; pero de no ser así, entonces, ¡oh amigo mío!, detente y no arriesgues tus más queridos intereses en un juego de azar. Es una aventura mucho mayor comprar sabiduría que comprar carne y bebida...

PLATÓN, *Protágoras*

Un espíritu de orgullo y de optimismo distinguió a la cultura de Occidente durante las últimas centurias: orgullo en la razón como el instrumento del hombre para el entendimiento y el dominio de la naturaleza; optimismo por el logro de las esperanzas más queridas de la humanidad, la obtención de la mayor felicidad para el mayor número de individuos.

El orgullo del hombre ha sido justificado. En virtud de su razón ha edificado un mundo material cuya reali-

dad sobrepasa hasta los sueños y las visiones de las utopías y los cuentos de hadas. Templó las energías físicas que habrían de permitir a la raza humana asegurar las condiciones materiales necesarias para una existencia digna y productiva y, aunque muchas de sus metas no han sido alcanzadas, apenas cabe dudar de que pueden lograrse y que el *problema de la producción* —que fue el problema del pasado— está resuelto en principio. Ahora, por vez primera en su historia, puede el hombre percibir que la idea de la unidad de la raza humana y la conquista de la naturaleza, en provecho del hombre, no es ya un sueño sino una posibilidad real. ¿No está, pues, justificado que el hombre tenga orgullo y confianza en sí mismo y en el futuro de la humanidad?

El hombre moderno, sin embargo, se siente inquieto y cada vez más perplejo. Trabaja y lucha, pero es vagamente consciente de un sentimiento de futilidad con respecto a sus actividades. Mientras se acrecienta su poder sobre la materia se siente impotente en su vida individual y en la sociedad. Conforme ha ido creando nuevos y mejores medios para dominar a la naturaleza se ha ido enredando en las mallas de esos medios y ha perdido la visión del único fin que les da significado: *el hombre mismo*. Ha llegado a ser el amo de la naturaleza y al mismo tiempo se ha transformado en el esclavo de la máquina que construyó con su propia mano. A pesar de todos sus conocimientos acerca de la naturaleza, permanece ignorante en cuanto a los problemas más importantes y fundamentales de la existencia humana: lo que el hombre es, cómo debe vivir, y cómo liberar las tremendas energías que existen *dentro* de él y usarlas productivamente.

La crisis humana contemporánea ha conducido a una retirada de las esperanzas y de las ideas de la Ilustración, bajo cuyos auspicios comenzó nuestro progreso político y económico. La misma idea de progreso es calificada de ilusión infantil, y el "realismo", una pala-

bra nueva que expresa la falta de fe en el hombre, es predicado en su lugar. La idea de la dignidad y el poder del hombre, que le dio fuerza y valor para realizar los enormes progresos de los últimos siglos, es desafiada por la sugestión de que tendremos que volver a aceptar la idea de la impotencia y de la insignificancia del hombre. Esta idea amenaza destruir las verdaderas raíces de nuestra cultura.

Las ideas de la Ilustración enseñaron al hombre que puede confiar en su propia razón como guía para establecer normas éticas válidas y que puede depender de sí mismo sin necesitar de la revelación ni de la autoridad de la Iglesia para saber lo que es bueno y malo. El lema de la Ilustración, "atrévete a saber", con el sentido de "confía en tu conocimiento", llegó a ser el incentivo para los esfuerzos y adquisiciones del hombre moderno. La creciente duda sobre la autonomía humana y la razón ha creado un estado de confusión moral en el cual el hombre ha quedado sin la guía de la revelación ni de la razón. El resultado es la aceptación de una posición relativista que propone que los juicios de valor y las normas éticas son exclusivamente asunto de gusto o de preferencia arbitraria, y que en este campo no puede hacerse ninguna afirmación objetivamente válida. Pero puesto que el hombre no puede vivir sin normas ni valores, este relativismo lo convierte en una presa fácil de sistemas irracionales de valores y lo hace regresar a una posición que el racionalismo griego, el cristianismo, el Renacimiento y la Ilustración del siglo XVIII habían ya superado. Las exigencias del Estado, el entusiasmo por las cualidades mágicas de líderes poderosos, las máquinas potentes y los triunfos materiales se han convertido en las fuentes de sus normas y juicios de valor.

¿Hemos de dejarlo en eso? ¿Hemos de consentir nosotros en la alternativa entre religión y relativismo? ¿Tendremos acaso que aceptar la abdicación de la razón en

la ética? ¿Hemos de creer, en fin, que la elección entre libertad y esclavitud, amor y odio, verdad y mentira, integridad y oportunismo, vida y muerte son sólo resultado de otras tantas preferencias subjetivas?

Existe, en verdad, otra posibilidad. La razón humana, y ella sola, puede elaborar normas éticas válidas. El hombre es capaz de discernir y de hacer juicios de valor tan válidos como los demás juicios de la razón. La gran tradición de la Ética Humanista nos ha legado los fundamentos de sistemas de valor basados en la autonomía y en la razón del hombre. Estos sistemas se construyeron sobre la premisa de que para saber lo que es bueno o malo para el hombre, debe conocerse primero la naturaleza del hombre. Fueron, así, también investigaciones fundamentalmente psicológicas.

Si la Ética Humanista se basa en el conocimiento de la naturaleza del hombre, la psicología moderna —y en particular el psicoanálisis— debió haber sido uno de los estímulos más potentes para el desarrollo de la Ética Humanista. Pero mientras el psicoanálisis ha enriquecido enormemente nuestro conocimiento del hombre, no ha aumentado nuestro conocimiento de cómo debe vivir y qué es lo que debe hacer. Su función principal ha sido "desbaratar", demostrar que los juicios de valor y las normas éticas son las expresiones racionalizadas de deseos y temores irracionales a menudo inconscientes —y que por esa circunstancia no pueden pretender poseer validez objetiva. Aunque este hundimiento de juicios fue de gran valor, se tornó cada vez más estéril cuando no logró ser algo más que crítica.

El psicoanálisis, en su intento de establecer a la psicología como una ciencia natural, incurrió en el error de divorciar a la psicología de los problemas de la filosofía y de la ética. Ignoró el hecho de que la personalidad humana no puede ser comprendida a menos que consideremos al hombre en su totalidad, lo cual incluye su necesidad de hallar una respuesta al pro-

blema del significado de su existencia y descubrir normas de acuerdo con las cuales debe vivir. El *homo psychologicus* de Freud es una construcción tan irrealista como lo fue el *homo economicus* de la economía clásica. Es imposible comprender al hombre y a sus perturbaciones emocionales y mentales sin comprender la naturaleza de los conflictos de valor y de los conflictos morales. El progreso de la psicología no radica en la dirección del divorcio de un supuesto campo "natural" de otro supuesto campo "espiritual" y que enfoca su atención sobre el primero, sino en el retorno a la gran tradición de la Ética Humanista, que contempló al hombre en su integridad física y espiritual, creyendo que el fin del hombre es *ser él mismo* y que la condición para alcanzar esa meta es que el hombre sea *para sí mismo*.

He escrito este libro con la intención de reafirmar la validez de la Ética Humanista, de señalar que nuestro conocimiento de la naturaleza humana no conduce al relativismo ético sino que, por el contrario, nos lleva a la convicción de que las fuentes de las normas para una conducta ética han de encontrarse en la propia naturaleza del hombre; que las normas morales se basan en las cualidades inherentes al hombre y que su violación origina una desintegración mental y emocional. Intentaré demostrar que la estructura del carácter de la personalidad integrada y madura —el carácter productivo— constituye la fuente y la base de la "virtud" y que el "vicio", en último análisis, es la indiferencia hacia sí mismo y una mutilación de sí mismo. Ni la renuncia a sí propio ni el egoísmo sino el amor por uno mismo, ni la negación del individuo sino la afirmación de su verdadero yo humano, son los valores supremos de la Ética Humanista. Si el hombre ha de confiar en valores tendrá que conocerse a sí mismo y conocer la capacidad de su naturaleza para la bondad y la productividad.

II. LA ÉTICA HUMANISTA: LA CIENCIA APLICADA DEL ARTE DE VIVIR

Susia rezó una vez a Dios: "Señor, te amo mucho pero no te temo suficientemente. Señor, te amo mucho pero no te temo suficientemente. Infúndeme temor hacia ti al igual que uno de tus ángeles tocado de tu temido nombre."

Y Dios escuchó su ruego y su nombre penetró el oculto corazón de Susia tal como acontece con los ángeles. Pero Susia, en eso, arrastrose bajo el lecho como un can pequeño y sacudido por un temor animal imploró: "Señor, déjame amarte nuevamente como Susia."

Y Dios escuchó también esta vez.[1]

1. ÉTICA HUMANISTA VS. ÉTICA AUTORITARIA

Si no abandonamos la búsqueda de normas de conducta objetivamente válidas, como es el caso del relativismo ético, ¿qué criterio podemos encontrar para tales normas? La clase de criterio depende del tipo del sistema ético cuyas normas estudiemos. Los criterios de la Ética Autoritaria son, por necesidad, fundamentalmente diferentes de los de la Ética Humanista.

En la Ética Autoritaria una autoridad es la que establece lo que es bueno para el hombre y prescribe las leyes y normas de conducta; en la Ética Humanista es el hombre mismo quien da las normas y es a la vez el sujeto de las mismas, su fuente formal o agencia reguladora y el sujeto de su materia.

[1] *In Time and Eternity, A Jewish Reader*, editado por Nahum N. Glatzer (Nueva York: Schocken Books, 1946).

El empleo del término "autoritario" hace necesario esclarecer el concepto de autoridad. Existe tanta confusión respecto a este concepto por causa de la creencia generalmente difundida de que nuestra alternativa es o tener una autoridad dictatorial, irracional, o no tener autoridad alguna. Esta alternativa, no obstante, es falsa. El verdadero problema consiste en saber qué *clase* de autoridad debemos tener. Si hablamos de autoridad: ¿nos referimos a una autoridad racional o irracional? La *autoridad racional* tiene su fuente en la *competencia*. La persona cuya autoridad es respetada ejerce competentemente su función en la tarea que le confían aquellos que se la confieren. No necesita intimidarlos ni espolear su admiración por medio de cualidades mágicas. En tanto que ayuda competentemente en lugar de explotarlos, su autoridad se basa en fundamentos racionales y no requiere terrores irracionales. La autoridad racional no solamente permite sino que requiere constantes escrutinios y críticas por parte de los individuos a ella sujetos; es siempre de carácter temporal, y la aceptación depende de su funcionamiento. La fuente de la *autoridad irracional*, por otra parte, es siempre el poder sobre la gente. Este poder puede ser físico o mental, puede ser real o solamente relativo respecto de la ansiedad y la impotencia de la persona sometida a esta autoridad. El poder, por una parte, y el temor, por la otra, son siempre los cimientos sobre los cuales se erige la autoridad irracional. La crítica a la autoridad no es sólo algo no solicitado sino prohibido. La autoridad racional se basa en la igualdad de dos: del que la ejerce y del sujeto a ella, los cuales difieren únicamente con respecto al grado de saber o de destreza en un terreno particular. La autoridad irracional se basa por su misma naturaleza en la desigualdad, implicando diferencias de valores. Al emplear el término "Ética Autoritaria" nos estamos refiriendo a la autoridad irracional, atenién-

donos precisamente al uso corriente del término "autoritario" como sinónimo de sistemas totalitarios y antidemocráticos. El lector reconocerá bien pronto que la Ética Humanista no es incompatible con la autoridad racional.

Puede distinguirse a la Ética Autoritaria de la Ética Humanista en dos aspectos: uno formal y otro material. La Ética Autoritaria niega formalmente la capacidad del hombre para saber lo que es bueno o malo; quien da la norma es siempre una autoridad que trasciende al individuo. Tal sistema no se basa en la razón ni en la sabiduría, sino en el temor a la autoridad y en el sentimiento de debilidad y dependencia del sujeto; la cesión de la capacidad de decidir del sujeto a la autoridad es el resultado del poder mágico de ésta, cuyas decisiones no pueden ni deben objetarse. *Materialmente*, o en relación con el contenido, la Ética Autoritaria resuelve la *cuestión* de lo que es bueno o malo considerando, en primer lugar, los intereses de la autoridad y no los del sujeto; es un sistema de explotación del cual, sin embargo, el sujeto puede derivar considerables beneficios psíquicos o materiales.

Tanto el aspecto formal como el material de la Ética Autoritaria se manifiestan en la génesis del juicio ético del niño y en el juicio irreflexivo de valor del adulto medio. Los fundamentos de nuestra capacidad para diferenciar lo bueno y lo malo se establecen en nuestra infancia, primero en relación con funciones fisiológicas y después en relación con asuntos más complejos de la conducta. El niño adquiere un sentido de distinción entre bueno y malo antes de conocer la diferencia por medio del razonamiento. Sus juicios de valor se forman como resultado de las reacciones cordiales u hostiles de las personas que ocupan un lugar de importancia en su vida. En vista de su completa dependencia del cuidado y del amor del adulto, no es asombroso que una

expresión de aprobación o desaprobación en el semblante de la madre sea suficiente para "enseñar" al niño la diferencia entre lo bueno y lo malo. En la escuela y en la sociedad actúan factores similares. "Bueno" es aquello por lo cual uno es alabado; "malo" aquello por lo cual uno es reprendido o castigado por las autoridades sociales o por la mayoría de la gente. El temor a la desaprobación y la necesidad de aprobación parecen ser, en verdad, los más poderosos y casi exclusivos motivos del juicio ético. Esta intensa presión emocional impide al niño, y posteriormente al adulto, *inquirir críticamente si* lo "bueno" en un juicio significa bueno para él o para la autoridad. Las alternativas en ese sentido se hacen obvias si consideramos a *los juicios de valor con referencia a las cosas*. Si yo digo que un auto es "mejor" que otro, es evidente que califico de "mejor" a un auto porque éste me sirve mejor que otro; lo bueno y lo malo se refieren a la *utilidad* que la cosa tiene para *mí*. Si el dueño de un perro lo considera "bueno", se refiere a ciertas cualidades del perro que son de utilidad para él. Así, por ejemplo, si satisface la necesidad que tiene de un perro guardián, un perro de caza o un perro de compañía. *Se llama buena a una cosa si es buena para la persona que la usa.* El mismo criterio de valor puede usarse en relación con el hombre. El patrono considera como bueno a un empleado si éste es útil para él. El maestro puede calificar de bueno a un alumno si éste es obediente, no le ocasiona molestias y le aumenta su reputación. De igual manera puede calificarse como bueno a un niño sí éste es dócil y obediente. El niño "bueno" puede estar atemorizado e inseguro, queriendo solamente complacer a sus padres sometiéndose a su voluntad, mientras que el niño "malo" puede poseer una voluntad propia e intereses genuinos que, sin embargo, no son del agrado de sus padres.

Es obvio que el aspecto formal y el material de la Ética Autoritaria son inseparables. A menos que sea intención de la autoridad explotar al sujeto, no necesitará regir por medio del terror y de la sumisión emocional; puede estimular el juicio y la crítica racionales, corriendo así el riesgo de ser hallada incompetente. Pero como están en juego sus propios intereses, la autoridad ordena que *la obediencia sea la máxima virtud y la desobediencia el pecado capital.* La rebelión es el pecado imperdonable en la Ética Autoritaria, el poner en duda el derecho de la autoridad para establecer normas y su axioma de que las normas establecidas por la autoridad están en favor de los más preciados intereses de los sujetos. Aunque una persona peque, su sometimiento al castigo y su sentimiento de culpabilidad le restituyen su "bondad", porque de ese modo expresa su aceptación de la superioridad de la autoridad.

El *Antiguo Testamento,* en el relato de los orígenes de la historia del hombre, ofrece una ilustración sobre la Ética Autoritaria. El pecado de Adán y Eva no está explicado en términos del acto mismo; el comer del árbol del conocimiento del bien y del mal no fue por sí mismo una mala acción. En efecto, tanto la religión judía como la cristiana están acordes en afirmar que la facultad de diferenciar entre lo bueno y lo malo es una virtud básica. El pecado fue la desobediencia, el desafío a la autoridad de Dios, quien tuvo temor de que el hombre, habiendo "llegado a ser como uno de Nosotros conociendo lo bueno y lo malo" podría "estirar su mano y tomar también del árbol de la vida y vivir para siempre".

La Ética Humanista, en contraste con la Ética Autoritaria, puede también distinguirse por un criterio formal y otro material. *Formalmente* se basa en el principio de que sólo el hombre por sí mismo puede determinar el criterio sobre virtud y pecado, y no una

autoridad que lo trascienda. *Materialmente* se funda en el principio de que "bueno" es aquello que es bueno para el hombre, y "malo" lo que le es nocivo, siendo *el único criterio de valor ético el bienestar del hombre.*

La diferencia entre la Ética Humanista y la Autoritaria es ilustrada también por los diferentes significados atribuidos al término "virtud". Aristóteles emplea la palabra "virtud" para significar "excelencia" —excelencia de la actividad por medio de la cual se realizan las potencias particulares del hombre. Paracelso, por ejemplo, emplea "virtud" como sinónimo de las características individuales de cada cosa, vale decir su peculiaridad. Una piedra o una flor tienen su virtud, su combinación de cualidades específicas. Del mismo modo la virtud del hombre es aquel conjunto preciso de cualidades que es característico de la especie humana, mientras que la virtud de cada persona es su individualidad única. Se es "virtuoso" si se despliega la propia "virtud". "Virtud" en el sentido moderno es, por contraste, un concepto de la Ética Autoritaria. Ser virtuoso significa autonegación y obediencia; supresión de la individualidad en lugar de su realización plena.

La Ética Humanista es antropocéntrica. Ciertamente no en el sentido de que el hombre sea el centro del Universo, sino en el de que sus juicios de valor —al igual que todos los demás juicios y aun percepciones— radican en las peculiaridades de su existencia y sólo poseen significado en relación con ella; el hombre es verdaderamente "la medida de todas las cosas". La posición humanista es que nada hay que sea superior ni más digno que la existencia humana. Se ha argumentado en contra de esto diciendo que es esencial a la naturaleza del comportamiento ético el estar relacionado con algo que *trasciencia al hombre*, y que, por eso, un sistema que sólo reconoce al hombre y a sus intereses no puede ser verdaderamente moral, que su objeto sería únicamente el individuo aislado y egoísta.

Esta objeción, comúnmente esgrimida para desaprobar la facultad —y el derecho— del hombre para postular y juzgar las normas válidas para su vida, se basa en un error, ya que el principio que sostiene que lo bueno es aquello que es *bueno para el hombre* no implica que la naturaleza del hombre sea tal que el egoísmo o el aislamiento sean buenos para él. No quiere decir que el fin del hombre pueda cumplirse en un estado de desvinculación con el mundo exterior. En efecto, como lo han sugerido tantos defensores de la Ética Humanista, una de las características de la naturaleza humana es que el hombre encuentra su felicidad y la realización plena de sus facultades únicamente en relación y solidaridad con sus semejantes. No obstante, amar al prójimo no es un fenómeno que *trasciende* al hombre, sino que es algo inherente y que *irradia* de él. El amor no es un poder superior que descienda sobre el hombre, ni tampoco un deber que se le haya impuesto; es su propio poder, por medio del cual se vincula a sí mismo con el mundo y lo convierte en realmente suyo.

2. ÉTICA SUBJETIVISTA VS. ÉTICA OBJETIVISTA

Si aceptamos el principio de la Ética Humanista, ¿qué debemos responder a quienes niegan la capacidad del hombre para llegar a principios normativos objetivamente válidos?

En verdad, existe una escuela de la Ética Humanista que acepta este desafío y está de acuerdo en que los juicios de valor carecen de validez objetiva y no son sino preferencias o aversiones arbitrarias de un individuo. El principio "la libertad es mejor que la esclavitud" desde este punto de vista, por ejemplo, no expresa más que una diferencia de "gustos" sin validez

objetiva. Se define al valor, en ese sentido, como "cualquier bien deseado" y el deseo es la medida del valor, y no el valor la medida del deseo. Tal subjetivismo radical es por su misma naturaleza incompatible con la idea de que las normas éticas deben ser universales y aplicables a todos los hombres. Si este subjetivismo fuera la única clase de Ética Humanista, entonces, ciertamente, no nos quedaría más remedio que elegir entre el autoritarismo ético y el abandono de todas las demandas por normas de validez general.

El *hedonismo ético* es la primera concesión hecha al principio de la objetividad: al sostener que el placer es bueno para el hombre y que el dolor es malo, provee un principio de acuerdo con el cual se valúan los deseos: solamente aquellos deseos cuya realización causa placer son valiosos; los demás carecen de valor. El placer, sin embargo, no puede ser un criterio de valor a pesar de la tesis de Herbert Spencer de que el placer tiene una función objetiva en el proceso de la evolución biológica. Porque hay individuos que gozan con la sumisión y no con la libertad; que experimentan placer con el odio y no con el amor, con la explotación y no con el trabajo productivo. Este fenómeno del placer que se deriva de lo que es objetivamente pernicioso es típico del carácter neurótico y ha sido objeto de extenso estudio por el psicoanálisis. Volveremos a considerar este problema al analizar la estructura del carácter y en el capítulo dedicado a la felicidad y al placer.

Un paso importante en dirección a un criterio de valor más objetivo, fue la modificación del principio hedonista introducida por Epicuro, quien intentó resolver la dificultad diferenciando entre órdenes de placeres "bajos" y "elevados". Pero mientras que la dificultad intrínseca del hedonismo fue entonces reconocida, la solución intentada permaneció abstracta y dogmática. Al hedonismo, no obstante, le corresponde un gran mé-

rito: al hacer de la propia experiencia de placer y felicidad del hombre el único criterio de valor, cierra la puerta a todos los intentos por tener una autoridad que determine "lo que es mejor para el hombre", sin dar al hombre una oportunidad para considerar su propio sentimiento acerca de lo que se dice que es mejor para él. No debe sorprender, por consiguiente, el encontrar que la ética hedonista en Grecia, en Roma y en la cultura moderna de Europa y de América, ha tenido por partidarios a pensadores progresistas que genuina y ardientemente estaban interesados en la felicidad del hombre.

A pesar de sus méritos, el hedonismo no pudo establecer las bases para hacer juicios éticos objetivamente válidos. ¿Debemos entonces abandonar la objetividad si elegimos al Humanismo? ¿O es, acaso, posible establecer normas de conducta y juicios de valor que sean objetivamente válidos para todos los hombres, y, sin embargo, postulados por el hombre mismo y no por una autoridad que lo trascienda? En verdad, yo creo que esto es posible e intentaré ahora demostrar tal posibilidad.

Antes de comenzar, no olvidemos que "objetivamente válido" no es idéntico a "absoluto". Una aseveración de probabilidad, de aproximación o cualquier hipótesis, por ejemplo, puede ser válida y al mismo tiempo "relativa", en el sentido de haber sido establecida sobre una evidencia limitada y estar sujeta a un perfeccionamiento futuro si los hechos o los procedimientos lo requieren. El concepto todo de relativo *vs.* absoluto tiene sus raíces en el pensamiento teológico según el cual un reino divino en tanto que "absoluto" está separado del reino imperfecto del hombre. Excluyendo esta acepción teológica, el concepto de absoluto carece de significado y tiene tan poca cabida en la ética como en el pensamiento científico en general.

Pero a pesar de estar de acuerdo en este punto, permanece sin respuesta la principal objeción a la posibilidad de establecer juicios éticos objetivamente válidos: la objeción de que los "hechos" deben distinguirse claramente de los "valores". Desde Kant se ha sostenido ampliamente que los juicios objetivamente válidos pueden establecerse únicamente sobre hechos y no sobre valores y que una prueba de ser científico es la exclusión de aseveraciones de valor.

No obstante, en las artes estamos acostumbrados a elaborar normas objetivamente válidas, deducidas de principios científicos que a su vez se establecen por la observación del hecho o por medio de extensos procedimientos matemático-deductivos, o por ambos. Las ciencias puras o "teóricas" se ocupan del descubrimiento de hechos y principios aunque incluso en las ciencias físicas y biológicas entra un elemento normativo que no vicia su objetividad. Las ciencias aplicadas se ocupan, en primer lugar, de normas prácticas de acuerdo con las cuales deben hacerse las cosas, siendo el "deben" determinado por el conocimiento científico de hechos y principios. Las artes son actividades que requieren un conocimiento y una destreza específicos. Mientras que algunas de ellas exigen solamente un conocimiento de sentido común, otras, en cambio, como el arte de la Ingeniería o de la Medicina, requieren un extenso conjunto de conocimientos teóricos. Si, por ejemplo, deseo construir una vía férrea, deberé construirla de acuerdo con ciertos principios de la física. *En todas las artes, un sistema de normas objetivamente válidas constituye la teoría de la práctica (ciencia aplicada) basada en la ciencia teórica.* Aunque pueden existir diferentes maneras para obtener resultados excelentes en cualquiera de las artes, las normas no son, bajo ningún aspecto, arbitrarias; su violación es penada con un resultado pobre o aun con un fracaso completo en la realización del fin deseado.

Sin embargo, no solamente la medicina, la ingeniería y la pintura son artes; *el vivir es en sí mismo un arte:*[2] de hecho, el más importante y a la vez el arte más difícil y complejo practicado por el hombre. Su objeto no es tal o cual desempeño especializado sino la conformación del vivir, el proceso de desarrollar lo que cada uno es potencialmente. En el arte del vivir, *el hombre es al mismo tiempo el artista y el objeto de su arte;* es el escultor y el mármol, el médico y el paciente.

La Ética Humanista, para la cual "bueno" es sinónimo de bueno para el hombre, y "malo" de malo para el hombre, propone que para saber lo que es bueno para el hombre debemos conocer su naturaleza. *La Ética Humanista es la ciencia aplicada del "arte de vivir" basada en la "ciencia del hombre" teórica.* Aquí, como en otras artes, la excelencia de la ejecución ("virtud") de uno es proporcional al conocimiento que uno tiene de la Ciencia del Hombre y a la destreza y la práctica de cada uno. Pero se pueden deducir normas a partir de teorías únicamente sobre la premisa de que una cierta actividad es elegida y un cierto fin es deseado. La premisa en las ciencias médicas es que es deseable curar la enfermedad y prolongar la vida; si éste no fuere el caso, todas las reglas de las ciencias médicas serían superfluas. Toda ciencia aplicada se basa en un axioma que resulta de un acto de elección, a saber: que el fin de la actividad es deseable. Existe, no obstante, una diferencia entre el axioma que rige a la ética y el que rige a otras artes. Podemos imaginar una cultura hipotética en la cual los individuos no desean pinturas ni puentes, pero no una cultura en la que la gente no quiera vivir. El impulso de vivir

[2] Este uso de "arte", sin embargo, contrasta con la terminología de Aristóteles, quien establece una diferenciación entre "fabricar" y "hacer".

es inherente a cada organismo y el hombre no puede evitar el querer vivir, a pesar de lo que le gustaría pensar acerca de ello.[3] La elección entre vida y muerte es más aparente que real; la verdadera elección del hombre consiste en elegir entre una vida buena y una vida mala.

Al llegar a este punto es interesante indagar a qué se debe el que en nuestra era se haya perdido el concepto de *la vida como un arte*. El hombre moderno parece creer que leer y escribir son artes que deben aprenderse, que el llegar a ser un arquitecto, ingeniero o trabajador competente requiere mucho estudio, pero que *vivir* es algo tan sencillo que el aprender a hacerlo no exige ningún esfuerzo en particular. Precisamente porque cada uno "vive" de algún modo la vida, se la considera como un asunto en el cual todo el mundo pasa por experto. Pero no es por el hecho de haber llegado a dominar el arte del vivir en grado tal por lo que el hombre ha perdido el sentido de su dificultad. La ausencia de alegría y felicidad genuinas que prevalece en el proceso del vivir excluye obviamente tal explicación. A pesar de todo el énfasis que la sociedad moderna ha puesto en la felicidad, en la individualidad y en el propio interés, ha enseñado al hombre a sentir que no es su felicidad (o si queremos usar un término teológico, su salvación) la meta de la vida, sino su éxito o el cumplimiento de su deber de trabajar. El dinero, el prestigio y el poder se han convertido en sus incentivos y sus metas. Actúa bajo la ilusión de que sus acciones benefician a sus propios intereses, aunque de hecho sirve a todo lo demás, menos a los intereses de su propio ser. Todo tiene importancia para él, excepto su vida y el arte de vivir. Existe para todo, excepto para sí mismo.

[3] El suicidio como fenómeno patológico no está en contradicción con este principio general.

Si la ética constituye el cuerpo de normas para el logro de resultados excelentes en la ejecución del arte del vivir, sus principios más generales deberán derivar de la naturaleza de la vida en general y de la existencia humana en particular. La naturaleza de toda vida, en los términos más generales, es preservar y afirmar su propia existencia. Todos los organismos poseen de suyo una tendencia a conservar su existencia: de este hecho han partido los psicólogos al postular un "instinto" de autoconservación. El primer "deber" de un organismo es estar vivo.

"Estar vivo" es un concepto dinámico y no estático. *La existencia y el despliegue de las potencias específicas de un organismo son una misma cosa.* Todos los organismos poseen una tendencia inherente a volver actuales sus potencialidades específicas. El fin de la vida del hombre, por consiguiente, debe ser entendido como *el despliegue de sus poderes de acuerdo con las leyes de su naturaleza.*

El hombre, sin embargo, no existe "en general". Si bien comparte la esencia de las cualidades humanas con todos los miembros de su especie, es siempre un individuo, un ente único y diferente a todos los demás. Difiere por su combinación particular de carácter, temperamento, talento y disposiciones al igual que difiere por sus impresiones digitales. Únicamente puede afirmar sus potencialidades humanas realizando su individualidad. El deber de estar vivo es el mismo que el deber de llegar a ser sí mismo, de desarrollarse hasta ser el individuo que cada uno es potencialmente.

Para resumir: *lo "bueno" en la Ética Humanista es la afirmación de la vida, el despliegue de los poderes del hombre. La virtud es la responsabilidad hacia la propia existencia.* Lo "malo" lo constituye la mutilación de las potencias del hombre. *El vicio es la irresponsabilidad hacia sí mismo.*

Éstos son los primeros principios para una Ética Humanista objetivista. No los podemos dilucidar aquí, pero volveremos a los principios de la Ética Humanista en el capítulo IV. No obstante, en este punto, debemos considerar el problema de si es posible establecer una "ciencia del hombre" como fundamento teórico de una ciencia aplicada de la ética.

3. LA CIENCIA DEL HOMBRE [4]

El concepto de una Ciencia del Hombre descansa sobre la premisa de que su objeto, el hombre, existe y de que hay una naturaleza humana que caracteriza a la especie humana. En este aspecto la historia del pensamiento exhibe sus ironías y contradicciones especiales.

Los pensadores autoritarios han asumido por conveniencia la existencia de una naturaleza humana, a la cual consideraron fija e inmutable. Esta presunción les sirvió para demostrar que tanto sus sistemas éticos como sus instituciones sociales eran necesarios e inmutables por estar edificados sobre la alegada naturaleza del hombre. No obstante, aquello que ellos consideraron como la naturaleza del hombre fue un reflejo de sus normas —e intereses— y no el resultado de una investigación objetiva. Es, por lo tanto, explicable que los progresistas celebraran los hallazgos de la Antropología y de la Psicología que en contraste parecen establecer la infinita maleabilidad de la naturaleza humana. Entendiendo por maleabilidad que las normas e instituciones —la causa supuesta de la naturaleza

[4] Con "ciencia del hombre", me refiero a un concepto más amplio que el concepto convencional de antropología. Linton ha empleado "ciencia del hombre" en un sentido similar. Cf. *The Science of Man in the World Crisis*, ed. por Ralph Linton, Columbia University Press, Nueva York, 1945.

humana, más bien que el efecto— pueden ser maleables también. Pero en oposición a la presunción errónea de que ciertos patrones históricos de cultura son la expresión de una naturaleza humana fija y eterna, los partidarios de la teoría de la infinita maleabilidad de la naturaleza humana arribaron a una posición igualmente insostenible. Antes que nada conviene dejar sentado que el concepto de la maleabilidad infinita de la naturaleza humana conduce fácilmente a conclusiones que son tan insatisfactorias como el concepto de una naturaleza humana fija e inmutable. Si el hombre fuera infinitamente maleable, entonces las normas e instituciones desfavorables para la prosperidad humana tendrían, en verdad, la oportunidad de moldear al hombre para siempre según sus patrones, sin la posibilidad de que fuerzas intrínsecas a la naturaleza del hombre se movilizaran y tendieran a modificar dichos moldes. El hombre sería únicamente el títere de los órdenes sociales y no —como lo ha demostrado ser en la historia— un agente cuyas propiedades intrínsecas reaccionan estruendosamente contra la poderosa presión de modelos sociales y culturales desfavorables. De hecho, si el hombre no fuere más que el reflejo de moldes de cultura, ningún orden social podría ser criticado o juzgado desde el punto de vista del bienestar del hombre, puesto que no existiría un concepto del "hombre".

Tan importantes como las repercusiones políticas y morales de la teoría de la maleabilidad son sus implicaciones teóricas. Si asumimos que no existe la naturaleza humana (salvo cuando se la define en términos de necesidades fisiológicas básicas), entonces la única psicología posible sería un conductismo radical, que estaría satisfecho con *describir* un número infinito de tipos de comportamiento, o bien con *medir* aspectos cuantitativos de la conducta humana. La Psicología y la Antropología no podrían hacer otra cosa que describir las diversas formas en que las instituciones so-

ciales y los patrones culturales moldean al hombre y, como las manifestaciones especiales del hombre no serían otra cosa que el sello que el modelo social le habría estampado, sólo existiría una ciencia del hombre: la Sociología Comparada. Si, no obstante, la Psicología y la Antropología han de establecer proposiciones válidas acerca de las leyes que gobiernan la conducta humana, deben partir de la premisa de que *algo*, digamos X, *reacciona ante las influencias ambientales en formas, susceptibles de averiguación, que derivan de sus propiedades.* La naturaleza humana no es fija —y por eso la cultura no puede ser interpretada como el resultado de instintos humanos fijos—, ni la cultura es un factor fijo al que se adapte la naturaleza humana en forma pasiva y completa. Es verdad que el hombre puede adaptarse aun a condiciones insatisfactorias, pero en este proceso de adaptación desarrolla reacciones mentales y emocionales definidas que derivan de las propiedades específicas de su propia naturaleza.

El hombre puede adaptarse a la esclavitud, pero reacciona frente a ella disminuyendo sus cualidades intelectuales y morales; puede adaptarse a una cultura saturada de desconfianza y hostilidad mutuas, pero reacciona a esta adaptación transformándose en un ente débil y estéril. El hombre puede también adaptarse a condiciones culturales que demandan la represión de los impulsos sexuales, pero con el logro de esta adaptación desarrolla —tal como Freud demostró— síntomas neuróticos. Puede adaptarse a casi cualquier tipo de cultura, pero en tanto ésta se contraponga a su naturaleza, desarrollará perturbaciones mentales y emocionales que lo obligarán, con seguridad, a modificar tales condiciones puesto que no puede modificar su propia naturaleza.

El hombre no es una hoja en blanco sobre la cual la cultura puede escribir su texto; él es una entidad

cargada de energía y estructurada en formas específicas que, al adaptarse, reacciona en formas específicas también, susceptibles de investigarse, frente a las condiciones externas. Si el hombre se hubiera adaptado autoplásticamente a las condiciones externas, alterando, al igual que un animal, su propia naturaleza, y fuera apto para vivir bajo un solo conjunto de condiciones ante las cuales desarrollaría una adaptación especial, habría alcanzado ese callejón sin salida de la especialización que es el destino de toda especie animal, haciendo de ese modo imposible la historia. Si, por otra parte, el hombre pudiera adaptarse a todas las condiciones sin combatir aquellas que van contra su naturaleza, carecería también de historia. La evolución humana tiene su raíz en la adaptabilidad del hombre y en ciertas cualidades indestructibles de su naturaleza que le impulsan a no cesar jamás en la búsqueda de condiciones más ajustadas a sus necesidades intrínsecas.

El objeto de la Ciencia del Hombre es la naturaleza humana. Pero esta ciencia no se inicia con un cuadro completo y adecuado de lo que la naturaleza humana es; lograr una definición satisfactoria del objeto de su estudio es su fin y no su premisa. Su método consiste en observar las reacciones del hombre frente a diversas condiciones individuales y sociales, y hacer inferencias acerca de la naturaleza del hombre a partir de la observación de tales reacciones. La Historia y la Antropología estudian las reacciones del hombre ante condiciones culturales y sociales diferentes a las nuestras; la Psicología Social estudia sus reacciones a distintas situaciones sociales dentro de nuestra propia cultura. La Psicología Infantil estudia las reacciones del niño en desarrollo frente a varias situaciones; la Psicopatología trata de llegar a conclusiones acerca de la naturaleza humana estudiando sus distorsiones bajo condiciones patógenas. La naturaleza humana, como tal, nunca puede ser observada, sino únicamente

en sus manifestaciones específicas en situaciones también específicas. Es una construcción teórica que puede inferirse del estudio empírico de la conducta del hombre. En este sentido la Ciencia del Hombre, al construir un "modelo de la naturaleza humana", no difiere de otras ciencias que operan con conceptos de entidades basados en deducciones inferidas de datos observados, o controlados por éstas, y no directamente observables en sí mismas.

A pesar de la riqueza de datos que ofrece tanto la Antropología como la Psicología, únicamente tenemos un cuadro provisional de la naturaleza humana. Si buscamos un concepto empírico y objetivo sobre lo que es la "naturaleza humana", podemos aún aprender de Shylock, si sabemos comprender sus palabras acerca de los judíos y cristianos, considerados, en un sentido amplio, como representantes de toda la humanidad.

> ¡Yo soy un judío! ¿No tiene ojos un judío? ¿Acaso un judío no tiene manos, órganos, dimensiones, sentidos, afectos y pasiones? Acaso no es alimentado con la misma comida, herido con las mismas armas, sujeto a las mismas enfermedades, sanado por los mismos medios, calentado y enfriado por el mismo invierno y verano como lo es un cristiano? ¿Si vosotros nos punzáis, acaso no sangramos? ¿Si vosotros nos hacéis cosquillas, acaso no reímos? ¿Si nos envenenáis, no morimos? ¿Y si vosotros nos hacéis mal, acaso no nos vengamos? Si somos como vosotros en lo demás, nos parecemos a vosotros en aquello.

4. LA TRADICIÓN DE LA ÉTICA HUMANISTA

En la tradición de la Ética Humanista prevalece la opinión de que el conocimiento del hombre es la base para poder establecer normas y valores. Los tratados sobre ética de Aristóteles, Spinoza y Dewey —pensadores cuyas opiniones bosquejaremos en este capítulo—

son, por lo tanto, al mismo tiempo tratados de psicología. No es mi intención repasar aquí la historia de la Ética Humanista, sino solamente dar una ilustración acerca de sus principios tal como fueron expresados por algunos de sus más grandes representantes.

La Ética, según Aristóteles, está edificada sobre la Ciencia del Hombre. La Psicología investiga la naturaleza del hombre, y la Ética, por consiguiente, es Psicología Aplicada. Como el estudiante de la Ciencia Política, quien se dedique al estudio de la Ética "debe conocer de alguna manera los hechos del alma, al igual que el hombre que se ocupa en sanar los ojos o el cuerpo debe tener conocimiento acerca de los ojos o el cuerpo sano... pero aun entre los médicos, los más instruidos dedican mucho trabajo a adquirir conocimientos sobre el cuerpo".[5] De la naturaleza del hombre, Aristóteles deduce la norma de que "virtud" (excelencia) es "actividad", con lo cual se refiere al ejercicio de las funciones y actividades peculiares del hombre. La felicidad, que es el fin del hombre, es el resultado de la "actividad" y del "uso"; no es un bien apacible o un estado de la mente. Para explicar su concepto de actividad, Aristóteles utiliza a los Juegos Olímpicos como símil. "Y tal como en los Juegos Olímpicos, dice, el laureado no está entre los más hermosos y los más fuertes, sino entre aquellos que compiten (porque son algunos de éstos los que resultan victoriosos), así sólo quienes actúan ganan, y ganan con justicia, las cosas nobles y buenas en la vida."[6] El hombre libre, racional y activo (contemplativo) es el bueno y, por consiguiente, la persona feliz. Tenemos, pues, aquí, proposiciones de valor objetivo que

[5] *Ethica Nicomachea*, trad. de W. D. Ross (Londres, Nueva York: Oxford University Press, 1925), 1102 a, 17-24.

Ibid., 1099 a, 3-5.

tienen por centro al hombre, humanistas, y que al mismo tiempo son derivadas del entendimiento de la naturaleza y de la función del hombre.

Spinoza, al igual que Aristóteles, inquiere acerca de la función distintiva del hombre. Comienza por considerar la función *distinta* y el fin de *toda cosa que hay en la naturaleza* y responde que: "Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser." [7] El hombre, su función y su fin no pueden ser distintos que los de cualquier otra cosa: *conservarse a sí mismo* y perseverar en su existencia. Spinoza llega a un concepto de virtud, el cual es solamente la aplicación de la norma general a la existencia del hombre. "Obrar absolutamente por virtud no es en nosotros nada más que obrar, vivir y conservar nuestro ser (estas tres cosas tienen el mismo significado) bajo la guía de la razón, partiendo de la base de la busca de nuestro propio *provecho.*" [8]

"Conservar el propio ser" significa para Spinoza *llegar a ser lo que uno es potencialmente.* Esto rige para todas las cosas. "Un caballo —dice Spinoza— sería destruido tanto si se transformara en hombre como en un insecto"; y nosotros debemos agregar que, de acuerdo con Spinoza, un hombre sería destruido por igual ya se transformase en un ángel, ya en un caballo. La virtud es el desarrollo de las potencias específicas de cada organismo; para el hombre es el estado en el cual es más humano. Spinoza, en consecuencia, entiende por *bueno* todo "aquello que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos más y más al *modelo de la naturaleza humana que Él coloca ante nosotros*" (lo cursivo es mío). Por *malo* entiende "aquello que sabemos con certeza que nos impide alcanzar ese mo-

[7] Baruch de Spinoza, *Ética*, trad. de Óscar Cohan (México: FCE, 1958), III. Prop. 6.
[8] *Ibid.*, IV, Prop. 24.

delo".[9] La virtud es, entonces, idéntica a la realización de la naturaleza del hombre, y la Ciencia del Hombre es, por consiguiente, la ciencia teórica en que se basa la Ética.

En tanto que la razón señala al hombre lo que debe hacer a fin de ser realmente él mismo, enseñándole de ese modo lo que es bueno, la virtud se logra por medio del uso activo que el hombre hace de sus poderes. *Potencia*, por consiguiente, es lo mismo que virtud; *impotencia*, lo mismo que vicio. La felicidad no es un fin en sí misma, sino aquello que acompaña a la experiencia del aumento en potencia; la impotencia, en cambio, es acompañada por la depresión. Potencia e impotencia se refieren a todos los poderes característicos del hombre. Los juicios de valor son sólo aplicables al hombre y a sus intereses. Tales juicios de valor, no obstante, no son meras aseveraciones sobre las preferencias o aversiones de los individuos, ya que las propiedades del hombre son intrínsecas a la especie y, en consecuencia, comunes a todos los hombres. El carácter objetivo de la ética de Spinoza se funda en el carácter objetivo del modelo de la naturaleza humana, el cual, a pesar de consentir numerosas variaciones individuales, es en su esencia el mismo para todos los hombres. Spinoza se opone radicalmente a la Ética Autoritaria. El hombre es para él un fin en sí mismo y no un medio para una autoridad que lo trasciende. El valor puede determinarse solamente en relación con sus verdaderos intereses que son la libertad y el uso productivo de sus poderes.[10]

[9] *Ibid.*, IV, Pref.

[10] Marx ha expresado una opinión similar a la de Spinoza: "...si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. Pero jamás llegaremos a ella partiendo del 'principio de la utilidad'. Aplicado esto al hombre, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante

John Dewey es el más importante postulante contemporáneo de una ética científica; sus opiniones son opuestas tanto al autoritarismo como al relativismo en la Ética. En cuanto al primero, sostiene que el rasgo común de apelar a la revelación, los mandatos divinos, ordenamientos del Estado, convencionalismos, tradiciones, etc., "indica que existe alguna voz tan autoritaria como para impedir la necesidad de indagar".[11] En cuanto al segundo, opina que el hecho de que algo sea disfrutable no es en sí "un *juicio* acerca del valor de lo que se disfruta".[12] El disfrute es un dato básico, pero debe ser "verificado por hechos evidentes".[13] Como Spinoza, sostiene que proposiciones de valor objetivamente válidas pueden lograrse por el poder de la razón humana; para él también la meta de la vida humana es el crecimiento y el desarrollo del hombre, *de acuerdo con su naturaleza y constitución*. Pero su opo-

todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época. Bentham no se anda con cumplidos. Con la más candorosa sequedad, toma al filisteo moderno, especialmente al *filisteo inglés*, como el *hombre normal*." Carlos Marx, *El capital*, 4ª reimp., trad. al español de W. Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 1971), t. I, p. 514, nota.

La opinión de Spencer sobre la Ética, a despecho de importantes diferencias filosóficas, es también que "bueno" y "malo" emanan de la particular constitución del hombre y que la Ciencia de la Conducta se basa en nuestro conocimiento del hombre. Spencer dice en una carta a J. S. Mill: "Mi opinión es que la moral, propiamente llamada la ciencia de la conducta recta, tiene por objeto determinar *cómo* y *por qué* ciertos modos de conducta son perjudiciales y ciertos otros benéficos. Estos buenos y malos resultados no pueden ser accidentales sino *consecuencias necesarias de la constitución de las cosas*." Citado por Spencer en *The Principles of Ethics*, vol. I (Nueva York: D. Appleton Co., 1902), p. 57.

[11] John Dewey y James H. Tufts, *Ethics* (Nueva York: Henry Holt and Company, ed. rev., 1932), p. 364.

[12] John Dewey, *Problems of Men* (Nueva York: Philosophical Library, 1946), p. 254.

[13] *Ibid.*, p. 260.

sición a cualquier fin previamente fijado, le conduce a abandonar la importante posición alcanzada por Spinoza: la de un "modelo de la naturaleza humana" como concepto científico. El mayor énfasis en la posición de Dewey radica en la relación entre medios y fines (o consecuencias) como la base empírica de la validez de las normas. La valoración, de acuerdo con Dewey, tiene lugar "únicamente cuando existe algún problema, cuando existe alguna dificultad que hay que eliminar, alguna necesidad, carencia o privación que hay que mantener, algún conflicto de tendencias que deba resolverse por medio de cambios en las condiciones existentes. Este hecho prueba, a su vez, la presencia de un factor intelectual —un factor de indagación— siempre que hay valoración; porque el fin en cuestión es formado y proyectado como el que, de llevarse a cabo, suplirá la necesidad o la carencia y resolverá el conflicto existente".[14]

El fin, para Dewey, "es meramente una serie de actos vistos en una etapa remota; y un medio es meramente la serie vista en una etapa más temprana. La distinción entre medios y fines surge al examinar el *curso* de una *línea* de acción propuesta, una serie conectada en el tiempo. El 'fin' es el último acto pensado; los medios son los actos que deben ejecutarse con anterioridad temporal al fin... Medios y fines son dos denominaciones para una misma realidad. Los términos no indican una división en la realidad, sino una distinción en el juicio".[15]

El énfasis puesto por Dewey en la interrelación entre medios y fines es indudablemente un punto significativo en el desarrollo de una teoría de ética ra-

[14] John Dewey, "Theory of Valuation", en *International Encyclopedia of Unified Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 1939), XI, No. 4, p. 34.

[15] John Dewey, *Human Nature and Conduct* (Nueva York: The Modern Library, Random House, 1930), pp. 34 s.

cional, especialmente por prevenirnos contra teorías que, divorciando a los fines de los medios, se vuelven inútiles. Pero no parece ser verdad que "no *sabemos* lo que realmente perseguimos hasta que no hemos concebido mentalmente un curso de acción".[16] Los fines pueden establecerse por medio del análisis empírico del fenómeno total —del hombre— aun en caso de ignorarse aún los medios para alcanzarlos. Existen fines acerca de los cuales pueden hacerse proposiciones válidas aunque por el momento, por así decirlo, les falten manos y pies. La Ciencia del Hombre puede proporcionarnos un cuadro de un "modelo de naturaleza humana" del cual pueden deducirse fines antes de hallar los medios para lograrlos.[17]

5. LA ÉTICA Y EL PSICOANALISIS

De lo anteriormente expuesto resulta manifiesto que el desarrollo de una Ética Humanista objetivista, como ciencia aplicada, depende del desarrollo de la Psicología como ciencia teórica. El progreso de la ética desde Aristóteles a Spinoza se debe en gran parte a la superioridad de la psicología dinámica de éste sobre la psicología de aquél. Spinoza descubrió la motivación inconsciente, las leyes de la asociación y la persistencia de la infancia a través de la vida. Su concepto del deseo es un concepto dinámico, superior al "hábito" de Aristóteles. Pero la psicología de Spinoza, como todo el pensamiento psicológico hasta el siglo XIX, tendió a permanecer abstracta, y no estableció un método para veri-

[16] *Ibid.*, p. 36.

[17] Las utopías son visiones de fines anteriores a la realización de los medios y, sin embargo, no carecen de significado; al contrario, algunas de ellas han contribuido grandemente al progreso del pensamiento, para no hablar de lo que han significado para mantener la fe en el futuro del hombre.

ficar sus teorías por medio de una investigación empírica y la exploración de nuevos datos relativos al hombre.

La indagación empírica es el concepto clave de la ética y de la psicología de Dewey, quien reconoce la motivación inconsciente y cuyo concepto de "hábito" es diferente del concepto descriptivo de hábito del conductismo tradicional. Su enunciado [18] de que la psicología clínica moderna "exhibe un sentido realista con su insistencia en la profunda importancia de las fuerzas inconscientes determinantes no solamente de la conducta patente, sino también del deseo, el juicio, la creencia, la idealización" muestra la importancia que atribuye a los factores inconscientes, aunque, sin embargo, no agotó todas las posibilidades de este nuevo método en su teoría ética.

Ha habido pocos intentos, tanto desde el campo filosófico como desde el psicológico, de aplicar los hallazgos del psicoanálisis al desarrollo de la teoría ética; [19] hecho tanto más sorprendente cuanto que la teoría psicoanalítica ha aportado contribuciones que son de particular relieve para la ética.

La contribución más importante es, quizá, el hecho de que la teoría psicoanalítica es el primer sistema psicológico moderno cuyo objeto principal no lo cons-

[18] Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 86.

[19] Una breve pero importante contribución al problema de los valores, desde el punto de vista psicoanalítico, es el artículo de Patrick Mullahy titulado "Values, Scientific Method and Psychoanalysis", *Psychiatry*, mayo, 1943. Durante la revisión del manuscrito de este libro, se publicó *Man, Morals and Society* de J. C. Flugel (Nueva York: International University Press, 1945), que es el primer intento serio y sistemático de un psicoanalista de aplicar los hallazgos psicoanalíticos a la teoría ética. En el libro de Mortimer J. Adler, *What Man Has Made of Man* (Nueva York: Longmanns, Green & Co., 1937), se encuentra también una exposición valiosa acerca de los problemas, y una profunda crítica —aunque llega bastante más allá— del aspecto psicoanalítico de la ética.

tituyen aspectos aislados del hombre, sino su personalidad total. En lugar del método de la psicología convencional que tiene que limitarse al estudio de fenómenos tales que pueden aislarse suficientemente para ser observados en un experimento, Freud descubrió un nuevo método que le permitió estudiar la personalidad total y comprender aquello que hace que el hombre actúe como lo hace. Este método —el análisis de las asociaciones libres, de los sueños, errores y transferencias— es un enfoque por medio del cual datos "privados", sólo asequibles al propio conocimiento y a la introspección, se hacen "públicos" y demostrables en la comunicación entre el sujeto y el analista. El método psicoanalítico logró de ese modo acceso a fenómenos que de otra manera no serían susceptibles de ser observados. Al mismo tiempo descubrió numerosas experiencias emocionales que no hubieran podido reconocerse ni siquiera por la introspección por estar reprimidas, divorciadas de la consciencia.[20]

Freud se interesó, al comienzo de sus estudios, principalmente por los síntomas neuróticos, pero a medida que avanzó el psicoanálisis, se hizo más evidente que un síntoma neurótico puede comprenderse únicamente comprendiendo la estructura del carácter en el cual está incrustado. El carácter neurótico, más que el síntoma, llegó a ser el objeto principal de la teoría y terapéutica psicoanalíticas. En la prosecución de su estudio del carácter neurótico, Freud estableció nuevos fundamentos para una ciencia del carácter (Caracterología), fundamentos que durante los últimos siglos fueron menospreciados por la psicología y dejados para los novelistas y los comediógrafos.

[20] Cf. Dewey, *Problems of Men*, pp. 250-72, y Philip B. Rice, "Objectivity of Value Judgment and Types of Value Judgment", *Journal of Philosophy*, XV (1934), 5-14, 533-43.

La caracterología psicoanalítica, no obstante hallarse aún en sus principios, es indispensable para el desarrollo de la teoría ética. Todas las virtudes y los vicios de que se ocupa la ética tradicional tienen que permanecer ambiguos porque frecuentemente con una misma palabra designa actitudes humanas diferentes y en parte contradictorias; únicamente pierden su ambigüedad si se las comprende en relación con la estructura del carácter de la persona a la cual se atribuye una virtud o un vicio. Una virtud aislada de la estructura del carácter puede resultar algo carente de valor (v. gr., la humildad que nace del temor o en compensación de la arrogancia reprimida); o un vicio puede ser contemplado bajo diferente luz si se le comprende como formando parte de la estructura integral del carácter (v. gr., la arrogancia como expresión de inseguridad y desvalorización de sí). Esta consideración es sobradamente importante para la ética: es insuficiente y erróneo ocuparse de virtudes y vicios como rasgos aislados. El tema principal de la ética es el *carácter*, y solamente en conexión con la estructura del carácter como un todo pueden establecerse juicios de valor acerca de rasgos o acciones separados. *El carácter virtuoso o vicioso, más que las virtudes o los vicios aislados, son el verdadero objeto de la investigación ética.*

No es de menor importancia para la ética el concepto psicoanalítico de la motivación inconsciente. Aunque este concepto, en su aspecto general, se remonta a Leibniz y Spinoza, fue Freud el primero que estudió en forma empírica y con gran detalle los impulsos inconscientes, estableciendo así los fundamentos para una teoría de las motivaciones humanas. La evolución del pensamiento ético se caracteriza por el hecho de que los juicios de valor concernientes a la conducta humana se hicieron en referencia a las motivaciones subyacentes al acto, antes que al acto en sí. La comprensión de

la motivación inconsciente abre, por ende, una nueva dimensión para la investigación ética. No sólo "lo más bajo —como señaló Freud— sino también lo más alto en el yo puede ser inconsciente"[21] y ser el motivo más poderoso para la acción, lo cual no puede ser ignorado en la investigación ética.

A pesar de las grandes posibilidades que proporciona el psicoanálisis para el estudio científico de los valores, Freud y su escuela no han hecho el uso más productivo de su método en la investigación de los problemas éticos. A decir verdad, contribuyeron en gran parte a la confusión de los problemas éticos. La confusión surge de la posición relativista de Freud, pues sostiene que la psicología puede ayudarnos a comprender la *motivación* de los juicios de valor pero no nos ayuda a establecer la *validez* de los mismos.

El relativismo de Freud quedó señalado muy distintamente en su teoría del superyó (conciencia). De acuerdo con dicha teoría, cualquier cosa puede convertirse en contenido de la conciencia con sólo ser parte del sistema de mandatos y prohibiciones personificado en el superyó del padre y en la tradición cultural. *La conciencia bajo este concepto no es más que la autoridad interiorizada.* El análisis del superyó de Freud es únicamente el análisis de la "conciencia autoritaria".[22]

Una buena ilustración de este punto de vista relativista es el artículo de T. Schroeder titulado "Actitud de un psicólogo amoral".[23] El autor llega a la conclusión de que "cada evaluación moral es el producto de

[21] S. Freud, *The Ego and the Id*, trad. de Joan Riviere & V. Woolf (Londres: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1935), p. 133.

[22] En el capítulo IV se encuentra un estudio más detallado sobre la conciencia.

[23] *The Psychoanalytic* Review, XXXI, No. 3 (julio, 1934), 329-35.

la morbidez emocional —intensos impulsos conflictivos— derivada de experiencias emocionales pasadas", y que el psiquiatra amoral "reemplazará a las normas, los valores y juicios morales, por la clasificación psiquiátrica y psico-evolucionista de los impulsos moralistas y de los métodos intelectuales". Luego el autor pasa a confundir el asunto al sostener que "los psicólogos amorales evolucionistas no tienen *reglas absolutas* o *eternas* acerca de lo cierto o lo falso de nada", como si la ciencia hubiera hecho alguna vez aseveraciones "absolutas y eternas".

Ligeramente diferente de la teoría del superyó es la opinión de Freud de que la moral es esencialmente una formación de reacción contra la maldad inherente al hombre. Sostiene que los impulsos sexuales del niño se dirigen directamente hacia el progenitor del sexo opuesto; que el niño, en consecuencia, odia al progenitor rival del mismo sexo y que la hostilidad, el temor y el sentimiento de culpa emanan entonces *necesariamente* de esta situación precoz (complejo de Edipo). Esta teoría es la versión secularizada del concepto del "pecado original". Puesto que estos impulsos incestuosos *y homicidas son parte* integral de la naturaleza del hombre, Freud razona que el hombre tuvo que desarrollar normas éticas a fin de hacer posible la vida en sociedad. El hombre estableció —primitivamente en un sistema de tabúes y posteriormente en sistemas éticos menos primitivos— normas de comportamiento social a fin de proteger al individuo y al grupo de los peligros de estos impulsos.

No obstante, la posición de Freud no es de ninguna manera consistentemente relativista. Profesa una fe apasionada en la verdad como el fin por el cual el hombre debe luchar y cree, por ende, en la capacidad del hombre para luchar por ese fin, ya que por naturaleza se halla dotado de razón. Esta actitud antirrelativista se encuentra expresada con claridad en sus

disquisiciones acerca de "una filosofía de la vida".[24] Se opone a la teoría de que la verdad es "únicamente el producto de nuestras propias necesidades y deseos tal como se formulan bajo diversas condiciones externas"; en su opinión, una teoría "anarquista" de tal naturaleza "se derrumba en el momento en que entra en contacto con la vida práctica". Su creencia en el poder de la razón y en su capacidad para unificar a la especie humana y liberar al hombre de las trabas de la superstición, tiene el *pathos* característico de la filosofía del Iluminismo. Su fe en la verdad constituye el fundamento de su concepto de la cura psicoanalítica, siendo el psicoanálisis el intento de descubrir la verdad acerca de uno mismo. En este sentido Freud continúa la tradición del pensamiento que desde Buda y Sócrates sostiene que la verdad es el poder capaz de hacer al hombre virtuoso y libre o —en la terminología de Freud— "sano". El fin de la cura analítica es reemplazar lo irracional (el ello) por la razón (el yo). Desde este punto de vista puede definirse a la situación analítica como una situación en la cual dos personas —el analista y el paciente— se dedican a la búsqueda de la verdad. El fin de la cura es restaurar la salud, y los remedios son la verdad y la razón. El haber postulado una situación basada en una honestidad radical en medio de una cultura en la que es rara tal franqueza, es tal vez la expresión más grande del genio de Freud.

En su caracterología Freud presenta también una posición que no es relativista, aunque solamente por implicación. Supone que el desarrollo de la libido continúa desde la fase oral a través de la anal y la genital, y que la orientación genital llega a ser predominante en la persona sana. Aunque Freud no se refiere explí-

[24] S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, trad. de W. J. H. Sprott (Nueva York: W. W. Norton & Company, 1937), pp. 240-41.

citamente a los valores éticos, hay allí una conexión implícita: las orientaciones pregenitales características de las actitudes dependientes, insaciables y avaras, son éticamente inferiores a la genital, es decir, al carácter maduro y productivo. La caracterología de Freud implica que la virtud es el fin natural del desarrollo del hombre. Este desarrollo puede ser obstruido por circunstancias específicas y generalmente externas y puede así ocasionar la formación del carácter neurótico. El crecimiento normal, no obstante, producirá el carácter maduro, independiente y productivo, capaz de amar y de trabajar; para Freud, en último análisis, salud y virtud son lo mismo.

Pero esta conexión entre carácter y ética no es explícita. Tuvo que permanecer confusa, en parte, debido a la contradicción entre el relativismo de Freud y el reconocimiento implícito de los valores de la Ética Humanista y, en parte, porque ocupándose principalmente del carácter neurótico, Freud dispensó escasa atención al análisis y a la descripción del carácter genital y maduro.

El capítulo siguiente, después de haber examinado a la "situación humana" y su significado para el desarrollo del carácter, conduce a un detallado análisis del equivalente del carácter genital: la "orientación productiva".

III. LA NATURALEZA HUMANA Y EL CARÁCTER

El que yo sea un hombre,
eso lo comparto con otros hombres.
El que vea y oiga y
el que coma y beba
es lo que por igual hacen todos los animales.
Pero el que yo sea yo, es mío exclusivamente,
y me pertenece,
y a nadie más;
a ningún otro hombre,
ni a un ángel ni a Dios:
excepto en cuanto
yo soy uno con Él.

Maestro Eckhart
Fragmentos

1. LA SITUACIÓN HUMANA

Un individuo representa a la raza humana. Es un ejemplo específico de la especie humana. Él es "él" y es "todos"; es un individuo con sus peculiaridades y, en ese sentido, único y, al mismo tiempo, es representante de todas las características de la raza humana. Su personalidad individual se determina por las peculiaridades de la existencia humana comunes a todos los hombres. De aquí que el análisis de la situación humana debe preceder al de la personalidad.

A. *La debilidad biológica del hombre*

El primer elemento que diferencia a la existencia humana de la animal es de carácter negativo: la ausencia

relativa en el hombre de una regulación instintiva en el proceso de adaptación al mundo exterior. El modo de adaptación del animal a su mundo permanece siempre inalterable; si su equipo instintivo no es, en un momento dado, apto para hacer frente con éxito a los cambios del ambiente, la especie se extingue. El animal puede adaptarse a condiciones cambiantes, cambiando él mismo (autoplásticamente), pero no cambiando las condiciones ambientales (aloplásticamente). De este modo vive armónicamente, no en el sentido de la ausencia de lucha, sino en el sentido de que su equipo heredado lo hace ser parte fija e invariable de su mundo: su alternativa es adaptarse o morir.

Cuanto menos acabado y estable es el equipo instintivo del animal, tanto más desarrollado está el cerebro y, por consiguiente, la capacidad de aprender. Puede considerarse que la aparición del hombre ocurre en aquella fase del proceso de la evolución en que la adaptación instintiva ha alcanzado su mínimo. Pero el hombre surge dotado de nuevas cualidades que lo diferencian del animal: la advertencia de sí mismo como una entidad separada; su capacidad para recordar el pasado, vislumbrar el futuro, y denotar objetos y acciones por medio de símbolos; su razón para concebir y comprender al mundo, y su imaginación a través de la cual llega más allá del alcance de sus sentidos. El hombre es el más desamparado de todos los animales, pero esta misma debilidad biológica constituye la base de su fuerza, la causa primera del desarrollo de sus cualidades específicamente humanas.

B. *Las dicotomías existenciales e históricas en el hombre*

Advertencia de sí mismo, razón e imaginación han roto la "armonía" que caracteriza a la existencia del animal. Su emergencia ha hecho del hombre una anomalía, la

extravagancia del universo. Es parte de la naturaleza, sujeto a sus leyes físicas e incapaz de modificarlas y, sin embargo, trasciende al resto de la naturaleza. Está separado, siendo a la vez una parte; carece de hogar y al mismo tiempo está encadenado a la morada que comparte con todas las criaturas. Lanzado a este mundo en un lugar y tiempo accidentales, está obligado a salir de él, también accidentalmente. Captándose a sí mismo, se da cuenta de su impotencia y de las limitaciones de su existencia. Vislumbra su propio fin: la muerte. Nunca está libre de la dicotomía de su existencia: no puede librarse de su mente, aunque quisiera; no puede desembarazarse de su cuerpo mientras viva, y su cuerpo le hace querer estar vivo.

La razón, la bendición del hombre, es a la vez su maldición. Ella le obliga a enfrentar sempiternamente la tarea de resolver una dicotomía insoluble. La existencia humana, en este respecto, es diferente a la de todos los otros organismos: se encuentra en un estado de constante e inevitable desequilibrio. La vida del hombre no puede "ser vivida" repitiendo los patrones de su especie; él debe vivir. El hombre es el único animal que puede estar *fastidiado*, que puede estar *disgustado*, que puede sentirse expulsado del Paraíso. El hombre es el único animal para quien su propia existencia constituye un problema que debe resolver y del cual no puede evadirse. No puede retornar al estado prehumano de armonía con la naturaleza; debe proceder a desarrollar su razón hasta llegar a ser el amo de la naturaleza y de sí mismo.

La emergencia de la razón ha creado una dicotomía en el hombre, la cual le obliga a esforzarse permanentemente en la búsqueda de nuevas soluciones. El dinamismo de su historia es intrínseco a la existencia de la razón, la cual lo fuerza a desarrollar y a crear mediante ella un mundo propio en el que pueda sentirse como en su hogar, consigo mismo y con sus semejan-

tes. Cada etapa que alcanza lo deja inconforme y perplejo, y esta misma perplejidad lo apremia a encontrar soluciones nuevas. No existe ningún "impulso de progreso" innato en el hombre; es la contradicción inherente a su existencia la que lo hace seguir adelante. Habiendo perdido el Paraíso —la unidad con la naturaleza— se ha convertido en el eterno peregrino (Ulises, Edipo, Abraham, Fausto); está compelido a proseguir y, con esfuerzo constante, hacer a lo desconocido conocido, llenando con respuestas las lagunas de su conocimiento. Debe dar cuenta a sí mismo, de sí mismo y del significado de su existencia. Se ve empujado a superar esta división interna, atormentado por una sed de "absoluto", con una nueva armonía que logre levantar la maldición que lo separó de la naturaleza, de sus semejantes y de sí mismo.

Esta división en la naturaleza del hombre conduce a las dicotomías que yo llamo existenciales [1] porque se hallan arraigadas en la existencia misma del hombre. Tales dicotomías son contradicciones que el hombre no puede anular, pero sí puede reaccionar ante ellas de varias maneras según su carácter y su cultura.

La más fundamental dicotomía existencial es la de la vida y la muerte. El hecho de que tenemos que morir es inalterable para el hombre. El hombre tiene conciencia de este hecho, la cual influye profundamente en su vida. La muerte, sin embargo, es lo diametralmente opuesto a la vida y resulta ajena e incompatible con la experiencia de vivir. Todo el conocimiento acerca de la muerte no altera el hecho de que ésta no

[1] He empleado este término sin referirme a la terminología del Existencialismo. Durante la revisión del manuscrito, me familiaricé con *Las moscas* de Jean-Paul Sartre y con su *¿El existencialismo es un humanismo?* No creo que sea necesaria ninguna clase de modificación o agregado. Aunque existen algunos puntos en común, no me es dado juzgar el grado de concordancia puesto que no he tenido aún acceso a la principal obra filosófica de Sartre.

es una parte significativa de la vida y que no nos resta más que aceptar el hecho de la muerte; o sea, en lo que concierne a nuestra vida, la derrota. "Todo aquello que el hombre posee lo dará por su vida [y] el hombre sabio —como dice Spinoza— no piensa en la muerte, sino en la vida." El hombre ha tratado de negar esta dicotomía por medio de las ideologías, v. gr.: el concepto de la inmortalidad en el cristianismo, el cual, al postular un alma inmortal, niega el hecho trágico de que la vida del hombre concluye con la muerte.

El que el hombre sea mortal da lugar a otra dicotomía: cada ser humano es portador de todas las potencias humanas, pero el breve lapso de su vida no permite la plena realización de ellas, ni siquiera en las circunstancias más favorables. Sólo si el lapso existencial del individuo fuere idéntico al de la humanidad, le sería posible participar en el desarrollo humano que ocurre en el proceso histórico. La vida del hombre, comenzando y concluyendo en un punto accidental del proceso evolutivo de la raza, entra en conflicto trágico con la exigencia del individuo de lograr la plena realización de sus potencialidades. De esta contradicción entre lo que *podría* realizar y lo que realmente realiza, tiene por lo menos una vaga percepción. También en esto las ideologías tienden a reconciliar o a negar la contradicción, sosteniendo que el cumplimiento pleno de la vida tiene lugar después de la muerte o que el periodo histórico en que uno vive representa el logro definitivo y cimero de la humanidad. Otras aún sostienen que el sentido de la vida no debe buscarse en el desarrollo máximo de ésta, sino en el servicio y en los deberes sociales; que el desarrollo, la libertad y la felicidad del individuo están subordinados al bienestar del Estado, de la comunidad o de cualquier otra cosa que pueda simbolizar poder eterno, que trascienden al individuo; e incluso que éste es insignificante en comparación con dicho bienestar.

El hombre está solo y, al mismo tiempo, en relación. Está solo en tanto cuanto es una entidad única, no idéntica a nadie más y consciente de su yo como una entidad separada. Tiene que estar solo cuando juzga o toma decisiones solamente por el poder de su razón. Y, sin embargo, no puede soportar estar solo, estar desvinculado de sus semejantes. Su felicidad depende de la solidaridad que siente con sus semejantes, con las generaciones pasadas y futuras.

Radicalmente distintas de las dicotomías existenciales son las numerosas contradicciones históricas en la vida individual y social, las cuales no constituyen una parte necesaria de la existencia humana, sino que son obra del hombre, susceptibles de ser resueltas ya sea al tiempo en que ocurren o bien en un periodo posterior de la historia humana. La contradicción contemporánea entre la abundancia de medios técnicos para la satisfacción material y la incapacidad para utilizarlos exclusivamente para la paz y el bienestar de los pueblos, es resoluble; no es una contradicción necesaria, sino debida a la falta de valor y sabiduría del hombre. La institución de la esclavitud en la antigua Grecia puede citarse como ejemplo de una contradicción relativamente insoluble, cuya solución sólo pudo lograrse en un periodo posterior de la historia, cuando las bases materiales para la igualdad del hombre fueron establecidas.

La distinción entre dicotomías existenciales y dicotomías históricas es importante porque su confusión tiene implicaciones de trascendencia. Aquellos que han estado interesados en perpetuar las contradicciones históricas quisieron probar en su momento que se trataba de dicotomías existenciales y, por consiguiente, inalterables. Trataron de convencer al hombre de que "lo que no debe ser no puede ser" y que tenía que resignarse a aceptar su destino trágico. Pero esta tentativa de confundir estos dos tipos de contradicciones no fue

suficiente para que el hombre desistiera de su intento por resolverlas. Una de las cualidades peculiares de la mente humana es que, al enfrentarse con una contradicción, no puede permanecer pasiva, sino que entra en acción a fin de resolverla. Todo progreso humano se debe a este hecho. Si se ha de impedir al hombre que reaccione con la acción frente a las contradicciones, deberá negarse la existencia misma de éstas. Armonizar y, por consiguiente, negar las contradicciones es la función de las racionalizaciones en la vida individual y de las ideologías (racionalizaciones socialmente modeladas) en la vida social. Sin embargo, si la mente del hombre pudiera satisfacerse solamente con respuestas racionales, con la verdad, quedarían sin efecto estas ideologías. Pero es también una de sus peculiaridades aceptar como verdad los pensamientos que comparten la mayoría de los miembros de su cultura o que son postulados por autoridades poderosas. Si las ideologías armonizantes están respaldadas por el consenso general o por la autoridad, la mente del hombre es apaciguada aunque él mismo no quede completamente convencido.

El hombre puede reaccionar a las contradicciones históricas anulándolas por medio de su acción, pero no puede anular las dicotomías existenciales, aunque sí puede reaccionar a ellas de diferentes maneras. Puede apaciguar su mente por medio de ideologías armonizantes y suavizadoras. Puede tratar de escapar de su inquietud interior por medio de una actividad incesante en los placeres o en los negocios. Puede tratar de abolir su libertad y transformarse en instrumento de poderes externos, sumergiendo su propio ser en ellos. Pero permanece insatisfecho, ansioso e inquieto. Existe solamente una solución a su problema: enfrentarse con la verdad, admitir su soledad fundamental en medio de un universo indiferente a su destino, reconocer que no existe ningún poder que lo trascienda que sea capaz

de resolverle su problema. El hombre debe aceptar la responsabilidad para consigo mismo y también el hecho de que solamente usando sus propios poderes puede dar significado a su vida. Pero tener significado no implica certeza; en verdad, la exigencia de certeza obstaculiza la búsqueda del significado de la vida. La incertidumbre es la condición misma que impulsa al hombre a desplegar sus poderes. Si se enfrenta con la verdad, sin pánico, reconocerá que *no existe otro significado de la vida, excepto el que el hombre da a su vida al desplegar sus poderes, al vivir productivamente*; y que sólo una constante vigilancia, actividad y esfuerzo pueden evitar que fracasemos en la única tarea importante: el pleno desarrollo de nuestros poderes dentro de las limitaciones impuestas por las leyes de nuestra existencia. El hombre no cesará jamás de asombrarse, de quedar perplejo y plantearse nuevos problemas. Solamente reconociendo la situación humana, las dicotomías inherentes a su existencia y su capacidad de desplegar sus poderes, será capaz de tener éxito en su tarea: ser él mismo y para sí mismo y alcanzar la felicidad por medio de la realización plena de aquellas facultades que son peculiarmente suyas: la razón, el amor y el trabajo productivo.

Después de haber considerado las dicotomías existenciales inherentes a la existencia humana, podemos retornar a la aseveración que emitimos al comenzar este capítulo: que el análisis de la situación humana debe preceder al de la personalidad. El significado más preciso de esta aseveración puede, no obstante, hacerse evidente estableciendo que la psicología debe basarse en un concepto antropológico-filosófico de la existencia humana.

El rasgo más notable de la conducta humana es la tremenda intensidad de las pasiones y de los esfuerzos que despliega el hombre. Freud —más que ningún otro— reconoció este hecho e intentó su explicación

en los términos del pensamiento mecanicista y naturalista de su tiempo. Sostuvo que aquellas pasiones que no son expresiones evidentes del instinto de autoconservación y del instinto sexual (o, como posteriormente lo formuló, de Eros y del instinto de Muerte) son, no obstante, sólo manifestaciones más indirectas y complicadas de estas pulsiones biológico-instintivas. Pero por brillantes que sean sus suposiciones, no logran convencernos al negar el hecho de que gran parte de los impulsos pasionales del hombre no pueden ser explicados por la fuerza de sus instintos. Aun cuando el hambre, la sed y el apetito sexual del hombre estén completamente satisfechos, "él" no está satisfecho. Sus problemas más apremiantes, en contraste con el animal, no quedan resueltos con eso, sino que entonces apenas comienzan. El hombre lucha por el poder, el amor o la destrucción; arriesga su vida por la religión o por ideales políticos o humanitarios, y estos esfuerzos son los que constituyen y caracterizan la peculiaridad de la vida humana. En verdad, "no sólo de pan vive el hombre".

En contraste con la explicación mecánico-naturalista de Freud, este aserto ha sido interpretado en el sentido de que el hombre posee una intrínseca necesidad religiosa, que no puede ser explicada por su existencia natural, pero que debe explicarse por medio de algo que lo trasciende y que deriva de poderes sobrenaturales. Sin embargo, la última conjetura es innecesaria, puesto que este fenómeno puede explicarse comprendiendo en todo su alcance a la situación humana.

La desarmonía de la existencia del hombre engendra necesidades que en mucho trascienden las necesidades derivadas de su origen animal. Estas necesidades producen una tendencia imperativa de restaurar un estado de equilibrio y de unidad entre él mismo y el resto de la naturaleza. Hace el intento de restaurar tal unidad y equilibrio, en primer lugar, con el pensamiento, cons-

truyendo un cuadro mental totalmente inclusivo del mundo que le sirva como un marco de referencia, del cual pueda derivar una respuesta al problema de dónde está y qué es lo que debe hacer. Pero tales sistemas de pensamiento no son suficientes. Si el hombre fuere tan sólo una inteligencia despojada de carne y hueso, alcanzaría su meta por medio de un extenso sistema intelectual. Pero como es un ente dotado tanto de cuerpo como de mente, tiene que reaccionar ante la dicotomía de su existencia no solamente pensando, sino también con el proceso de vivir, con sus sentimientos y acciones. Tiene que luchar por la experiencia de unidad en todas las esferas de su existencia a fin de lograr un nuevo equilibrio. De aquí que todo sistema de orientación satisfactorio no se integre únicamente con elementos intelectuales, sino también con elementos sentimentales y sensoriales realizables en la acción en todos los terrenos de la actividad humana. La devoción a una meta o una idea o a un poder que trascienda al hombre, tal como Dios, es una expresión de esta necesidad de plenitud en el proceso de vivir.

Las respuestas dadas a la necesidad del hombre de una orientación y de devoción, difieren ampliamente tanto en su forma como en su contenido. Hay sistemas primitivos tales como el animismo y el totemismo, en los cuales los objetos naturales o los ancestros representan respuestas a esta búsqueda humana de significado. Hay sistemas no teístas, como el Budismo, que usualmente son llamados religiones, aunque en su forma original no postulan el concepto de Dios. También hay sistemas filosóficos, como el Estoicismo, y sistemas religiosos monoteístas que brindan una respuesta a dicha búsqueda del hombre de significado en referencia al concepto de Dios. Al discutir estos distintos sistemas, tropezamos con una dificultad en cuanto a la terminología. Podríamos denominar religiosos

a todos estos sistemas si no fuera por el hecho de que por razones históricas la palabra "religioso" se identifica con un sistema teísta —un sistema que tiene por centro a Dios—, y sencillamente no disponemos de un término en nuestro lenguaje para designar aquello que es común tanto a los sistemas ateos como a los teístas, es decir, a todos los sistemas de pensamiento que tratan de dar una respuesta a la necesidad del hombre de encontrar significado y a su intento de dar sentido a su propia existencia. Por carecer de un término mejor, denomino a tales sistemas "marcos de orientación y devoción".

El punto que, sin embargo, quiero enfatizar es que hay muchos otros esfuerzos del hombre en este sentido, a los que se considera enteramente seculares, no obstante que tienen su origen en la misma necesidad de la cual surgen los sistemas filosóficos y religiosos. Reflexionemos sobre lo que observamos en nuestro tiempo: en nuestra propia cultura vemos cómo millones de individuos se consagran a obtener prestigio y éxito. Hemos presenciado y seguimos presenciando aún cómo en otras culturas partidarios fervorosos manifiestan una devoción fanática hacia sistemas dictatoriales cuyos fines son la conquista y el dominio. Nos asombra la intensidad de esas pasiones que muchas veces es mayor aún que el instinto de autoconservación. Somos fácilmente engañados por el contenido secular de esos fines y los explicamos como consecuencias de nuestros instintos sexuales u otras tendencias de carácter cuasibiológico. Pero ¿no es acaso evidente que la intensidad y el fanatismo con que se persiguen estos fines seculares son los mismos que encontramos en las religiones; que todos estos sistemas seculares de orientación y devoción difieren en su contenido pero no en la necesidad básica a la cual tratan de dar respuesta? En nuestra cultura el cuadro es tan particularmente engañoso porque la mayoría de la gente "cree" en el

monoteísmo, mientras que su verdadera devoción pertenece a sistemas que, en verdad, están más cerca del totemismo y el culto a los ídolos que de cualquier forma de Cristianismo.

Pero debemos ir un paso adelante. La comprensión de la naturaleza "religiosa" de estos empeños seculares culturalmente moldeados es la clave de la comprensión de la neurosis y de los esfuerzos irracionales. Debemos considerar a estos últimos como respuestas —respuestas individuales— a la necesidad del hombre de orientación y devoción. Una persona cuya experiencia es determinada por "su fijación a la familia", que es incapaz de actuar independientemente, es, en efecto, un adorador de un primitivo culto ancestral, y la única diferencia entre él y millones de adoradores de sus ancestros es que su sistema es privado y no culturalmente acuñado. Freud reconoció la conexión entre las religiones y las neurosis, y explicó la religión como una forma de neurosis, mientras que nosotros llegamos a la conclusión de que una neurosis puede ser explicada como una forma particular de religión que difiere principalmente por sus características individuales, libres de moldes. La conclusión a la que llegamos en relación con el problema general de la motivación humana es que a la par que la necesidad de un sistema de orientación y devoción es común a todos los hombres, los *contenidos* particulares de los sistemas que satisfacen esa necesidad difieren ampliamente. Estas diferencias son diferencias de valor. La persona madura, productiva y razonable elegirá un sistema que le permitirá ser madura, productiva y racional. En cambio, aquella que haya sido obstaculizada en su desarrollo retornará a los sistemas primitivos e irracionales, los cuales, a su vez, prolongan y acrecientan su dependencia e irracionalidad. Permanecerá a un nivel que la humanidad por medio de sus representantes más ilustres ha superado hace ya miles de años.

Dado que la necesidad de un sistema de orientación y devoción forma parte intrínseca de la existencia humana, podemos comprender la intensidad de esa necesidad. Ciertamente, no existe en el hombre otra fuente de energía más poderosa. El hombre no es libre de elegir entre tener o no tener "ideales", pero lo es para elegir entre diferentes clases de ideales, entre consagrarse al culto del poder y la destrucción o al de la razón y el amor. Todos los hombres son "idealistas" y luchan por algo que está más allá de la obtención de satisfacciones físicas. Difieren en cuanto a la clase de ideales en que creen. Tanto las manifestaciones más nobles de la mente del hombre como las más satánicas son no expresiones de su carne, sino de este "idealismo" de su espíritu. Por consiguiente, el punto de vista relativista, que sostiene que el tener algún ideal o algún sentimiento religioso es valioso en sí mismo, es peligroso y erróneo. Debemos entender todos los ideales, incluyendo aquellos que aparecen en las ideologías seculares, como expresiones de la misma necesidad humana y debemos juzgarlos de acuerdo con su verdad, es decir, de acuerdo con el grado en que conducen al despliegue de los poderes del hombre y en que constituyen una respuesta real a la necesidad del hombre de lograr equilibrio y armonía en el mundo. Repetimos, entonces, que la comprensión de la motivación humana debe partir de la comprensión de la situación humana.

2. LA PERSONALIDAD

Los hombres son semejantes porque comparten la situación humana y las dicotomías existenciales que le son inherentes; y son únicos por el modo específico con que resuelven su problema humano. La infinita diversidad de las personalidades es en sí misma una característica de la existencia humana.

Entiendo por personalidad la totalidad de las cualidades psíquicas heredadas y adquiridas que son características de un individuo y que hacen al individuo único. La diferencia entre las cualidades heredadas y las adquiridas es en general sinónima de la diferencia entre temperamento, dotes y todas las cualidades psíquicas constitucionales, por una parte, y el carácter, por la otra. Mientras que las diferencias en el temperamento no tienen significado ético, las diferencias en el carácter constituyen el verdadero problema de la ética; ellas son la expresión del grado en que un individuo ha tenido éxito en el arte del vivir. A fin de evitar la confusión que prevalece en el empleo de los términos "temperamento" y "carácter", comenzaremos con un breve análisis del temperamento.

A. *El temperamento*

Hipócrates distinguió cuatro temperamentos: el colérico, el sanguíneo, el melancólico y el flemático. El temperamento sanguíneo y el colérico son modos de reacción que se caracterizan por una excitabilidad fácil y una rápida alternancia del interés, siendo los intereses débiles en el primero e intensos en el último. El temperamento flemático y el melancólico, al contrario, se caracterizan por una persistente pero lenta excitabilidad del interés, siendo éste débil en el flemático e intenso en el melancólico.[2] Estos diferentes modos de reaccionar, según Hipócrates, están conectados con diferentes fuentes somáticas. (Es interesante observar que en el uso popular sólo se recuerdan los aspectos negativos de estos temperamentos: hoy en

[2] Los cuatro temperamentos fueron simbolizados por los cuatro elementos: colérico = fuego = caliente y seco, rápido y fuerte; sanguíneo = aire = caliente y húmedo, rápido y débil; flemático = agua = frío y húmedo, lento y débil; melancólico = tierra = frío y seco, lento y fuerte.

día, colérico significa fácilmente irascible; melancólico significa deprimido; sanguíneo, ser un super-optimista, y flemático ser demasiado lento.) Estas categorías fueron usadas por la mayor parte de los estudiosos del temperamento hasta la época de Wundt. Los conceptos modernos más importantes de tipos de temperamento son los propuestos por Jung, Kretschmer y Sheldon.[8]

No puede dudarse de la importancia que tiene este campo de estudio para ulteriores investigaciones, especialmente en lo referente a la correlación del temperamento con los procesos somáticos, pero será antes necesario distinguir con precisión entre carácter y temperamento, debido a que la confusión de ambos conceptos ha obstaculizado tanto el progreso de la Caracterología como el del estudio del temperamento.

El temperamento se refiere al *modo* de reacción y es algo constitucional e inmodificable; el carácter se forma esencialmente por las experiencias de la persona y, en especial, por las de su infancia y es modificable hasta cierto punto por el conocimiento de uno mismo y por nuevas experiencias. Si una persona, por ejemplo, tiene un temperamento colérico, su modo de reaccionar es "rápido y fuerte". Pero aquello ante lo cual reacciona rápida y violentamente depende de su carácter. Si es una persona productiva, justiciera y amante reaccionará rápida y violentamente cuando ame, cuando se sienta irritada por una injusticia o impresionada por una nueva idea. Si es de carácter destructivo o sádico reaccionará también en forma rápida y fuerte en su destructividad y en su crueldad.

La confusión entre temperamento y carácter ha tenido serias consecuencias para la teoría ética. Las preferencias con respecto a las diferencias tempera-

[8] Cf. también la aplicación que de los tipos de temperamento hace a las entidades culturales Charles Williams Morris en su obra: *Paths of Life* (Nueva York: Harper & Brothers, 1942).

mentales son meras cuestiones de gusto subjetivo, pero las diferencias en el carácter son de importancia ética fundamental. Un ejemplo tal vez ayudará a aclarar este punto. Goering y Himmler fueron hombres de distinto temperamento: ciclotímico el primero y esquizotímico el segundo. Así, desde el punto de vista de las preferencias subjetivas, a un individuo que se siente atraído por el temperamento ciclotímico le "gustará" más Goering que Himmler, y viceversa. Pero desde el punto de vista del carácter los dos tenían una cualidad en común: fueron sádicos ambiciosos. Por tanto, desde un punto de vista ético, igualmente malos. También entre los caracteres productivos se podría preferir subjetivamente un temperamento colérico a uno sanguíneo; pero tales juicios no lo serían acerca del valor respectivo de ambas personas.[4]

[4] Una indicación de la confusión entre temperamento y carácter es el hecho de que Kretschmer, aunque generalmente congruente en el empleo del concepto de temperamento, tituló a su obra *Cuerpo y carácter* en vez de *Temperamento y cuerpo*. Sheldon, cuyo libro lleva por título *Las variedades del temperamento* se confunde, no obstante, en la aplicación clínica de su concepto de temperamento. Sus "temperamentos" contienen rasgos puros de temperamento mezclados con rasgos de carácter, tal como aparecen en personas de un determinado temperamento. Si la mayoría de los sujetos no ha alcanzado la plena madurez emocional, ciertos tipos temperamentales entre ellos presentarán ciertos rasgos de carácter que tienen una afinidad con este temperamento. Un caso ilustrativo es el rasgo de sociabilidad no discriminativa, al cual registra Sheldon como uno de los rasgos del temperamento viscerotónico. Sin embargo, únicamente el viscerotónico no maduro e improductivo tiene una sociabilidad no discriminativa; el viscerotónico productivo, en cambio, tendrá una sociabilidad discriminativa. El rasgo señalado por Sheldon no es un rasgo de temperamento, sino de carácter, que suele aparecer frecuentemente asociado a determinado temperamento y estructura corporal, siempre y cuando la mayoría de los sujetos correspondan al mismo nivel de madurez. El error de Sheldon fue difícil de evitar, ya que el suyo es un método que descansa enteramente en la correlación estadística de los "rasgos" con el tipo físico, sin intentar un análisis teórico del síndrome al cual pertenece el rasgo.

En la aplicación de los conceptos de temperamento de C. G. Jung, es decir, el del "introvertido" y el "extravertido", encontramos con frecuencia la misma confusión. Aquellos que prefieren al extravertido tienden a describir al introvertido como un individuo inhibido y neurótico; y los que prefieren al introvertido describen al extravertido como superficial y carente de perseverancia y profundidad. La falacia consiste en comparar a una persona "buena" de un temperamento con una persona "mala" de otro temperamento, y en atribuir la diferencia en el valor a la diferencia en el temperamento.

Pienso que es evidente que esta confusión entre temperamento y carácter ha afectado a la ética. Pues así como ha conducido a la proscripción de razas enteras cuyos temperamentos predominantes difieren del nuestro, también ha respaldado al relativismo, al asumir que las diferencias relativas al carácter son en igual grado diferencias en preferencias, como en el caso de los temperamentos.

Con el propósito de analizar la teoría de la ética, debemos retornar al concepto del carácter, que es tanto el objeto del juicio ético como el objeto del desarrollo ético del hombre. También aquí debemos desembarazar el campo de las confusiones tradicionales que, en este caso, giran en derredor de las diferencias entre el concepto dinámico y el concepto conductista del carácter.

B. *El carácter*

1) El concepto dinámico del carácter. Los rasgos de carácter fueron y siguen siendo considerados por los psicólogos conductistas como sinónimos de rasgos de conducta. Con este criterio se define al carácter como "el patrón de conducta característico de un individuo

dado",[5] mientras que otros autores, como William Mc Dougall, R. G. Gordon y Kretschmer, insistieron más en el elemento dinámico e impulsivo de los rasgos de carácter.

Freud no solamente desarrolló la primera, sino también la más consistente y penetrante teoría del carácter, como un sistema de impulsos subyacentes a la conducta, pero no idénticos a ella. A fin de poder apreciar el concepto dinámico del carácter enunciado por Freud, será de utilidad establecer una comparación entre los rasgos de conducta y los rasgos de carácter. Se considera a los rasgos de conducta como acciones observables por una tercera persona. Así, por ejemplo, el rasgo de conducta "ser valiente" puede definirse como la conducta dirigida a lograr una meta determinada sin que el arriesgar la propia comodidad, la libertad o la propia vida sea impedimento para ello; o puede definirse al ahorro como la conducta encaminada a economizar dinero u otros objetos materiales. Sin embargo, si investigamos la motivación y particularmente la motivación inconsciente de tales rasgos de conducta, encontraremos que el rasgo de la conducta encierra numerosos y completamente diferentes rasgos de carácter. La conducta valiente puede ser motivada por la ambición, de tal manera que la persona arriesgará su vida en ciertas situaciones a fin de satisfacer su necesidad de ser admirada; puede ser motivada por impulsos de suicidio que inducen a una persona a buscar el peligro porque, consciente o inconscientemente, no valora su vida y desea aniquilarse; puede ser motivada por pura falta de imaginación, de tal manera que la persona obra valientemente porque no se da cuenta del peligro que le aguarda; finalmente, puede ser determinada por una genuina devoción

[5] Leland E. Hinsie y Jacob Shatzky, *Psychiatric Dictionary* (Nueva York: Oxford University Press, 1940).

a una idea o un fin, por los cuales la persona actúa, una motivación que convencionalmente se considera como la base del valor. La conducta es en todos estos casos superficialmente la misma, a pesar de las distintas motivaciones. Digo "superficialmente", porque si uno está en posición de observar minuciosamente tal conducta, se encuentra con que la diferencia en la motivación produce también sutiles diferencias en la conducta. Un oficial en batalla, por ejemplo, se conducirá de manera completamente diversa en diferentes situaciones si su valor es motivado por su devoción a una idea más que por la ambición. En el primer caso, no atacará en ciertas situaciones si los riesgos son desproporcionados a las posibles ganancias tácticas. Si, en cambio, es impulsado por la vanidad, su pasión lo hará ciego al peligro que le amenaza tanto a él como a sus soldados. Su rasgo de conducta "valor", en este último caso, es evidentemente una cualidad muy dudosa. Otro ejemplo ilustrativo es el ahorro: una persona puede ser ahorrativa porque las circunstancias económicas así lo requieren; o bien porque tiene un carácter mezquino, que hace del economizar una meta por sí misma independientemente de la necesidad real. También aquí la motivación origina alguna diferencia con respecto a la conducta misma. En el primer caso, la persona será muy capaz de discernir entre una situación en que es prudente economizar dinero, de otra en que es más prudente gastarlo. En el último caso, economizará sin tener en cuenta la necesidad objetiva. Otro factor que se determina por la diferencia en la motivación es el que se refiere al pronóstico de la conducta. En el caso de un soldado "valiente" motivado por la ambición, podemos pronosticar que se comportará con valentía únicamente si su valor puede ser premiado. En el caso del soldado que es valiente por su devoción a su causa, podemos predecir que la posibilidad de que su valor

sea o no recompensado, no ejercerá mucha influencia en su conducta.

El concepto de la motivación inconsciente de Freud se encuentra muy relacionado con su teoría de la naturaleza conativa de los rasgos de carácter. Freud reconoció algo que los grandes novelistas y dramaturgos siempre supieron: que —como lo señaló Balzac— el estudio del carácter trata de "las fuerzas que motivan al hombre"; que el modo de obrar, de sentir y de pensar de una persona lo determina en gran parte la especificidad de su carácter y no es ni aproximadamente el resultado de respuestas racionales a situaciones reales; que "el destino del hombre es su carácter". Freud reconoció la cualidad dinámica de los rasgos de carácter, y sostuvo que la estructura del carácter de una persona representa una forma particular en la cual la energía está encauzada en el proceso de vivir.

Freud trató de explicar esta naturaleza dinámica de los rasgos de carácter combinando su caracterología con su teoría de la libido. En concordancia con el tipo de pensamiento materialista predominante en las ciencias naturales durante las postrimerías del siglo XIX, que supone que la energía en los fenómenos naturales y psíquicos es una entidad sustancial y no relacional, Freud creyó que el impulso sexual es la fuente de energía del carácter. Con una cantidad de complicadas y brillantes conjeturas explicó los diferentes rasgos de carácter como "sublimaciones" de las varias formas de impulso sexual, o como "formaciones de reacción" contra ellas. Interpretó la *naturaleza dinámica* de los rasgos de carácter como una expresión de su *fuente libidinosa.*

El progreso de la teoría psicoanalítica, paralelamente con el progreso de las ciencias naturales y sociales, condujo a un nuevo concepto que no se basó en la idea de un individuo primariamente aislado, sino en

la relación del hombre con sus semejantes, con la naturaleza y consigo mismo. Se sostiene que esta sola relación gobierna y regula la energía manifiesta en los impulsos pasionales del hombre. H. S. Sullivan, uno de los iniciadores de esta nueva opinión, definió, en consecuencia, al psicoanálisis como un "estudio de las relaciones interpersonales".

La teoría expuesta en las páginas siguientes sigue a la caracterología de Freud en algunos puntos esenciales: en el concepto de que los rasgos de carácter son subyacentes a la conducta y deben deducirse de ésta; que constituyen fuerzas de las que, a pesar de ser poderosas, la persona puede estar completamente inconsciente. Sigue a Freud, asimismo, en el concepto de que la entidad fundamental en el carácter no es el simple rasgo, sino la organización total del carácter, de la cual deriva una cantidad de rasgos de carácter singulares. Estos rasgos de carácter deben interpretarse como un síndrome que resulta de una organización particular o, como yo lo expreso, de una orientación del carácter. Me ocuparé solamente de un número muy limitado de rasgos de carácter que derivan inmediatamente de la orientación subyacente. Gran número de otros rasgos de carácter podrían ser estudiados en forma similar, y podría mostrarse que también ellos son el resultado directo de orientaciones básicas o bien mezcladas de tales rasgos primarios de carácter con otros de temperamento. Sin embargo, gran cantidad de otros rasgos, convencionalmente registrados como rasgos de carácter, resultarían no ser rasgos de carácter en nuestro sentido, sino rasgos puros de temperamento o simples rasgos de conducta.

La principal diferencia entre la teoría del carácter aquí propuesta y la de Freud es que no se considera como base fundamental del carácter a los varios tipos de organización de la libido, sino a los modos específicos de relación de la persona con el mundo. En el

proceso de su vida, el hombre se relaciona con el mundo: *1*) adquiriendo y asimilando objetos, y 2) relacionándose con otras personas (y consigo mismo). Llamaré al primero el proceso de asimilación; al segundo el proceso de socialización. Ambas formas de relación son "abiertas" y no, como en el caso del animal, instintivamente determinadas. El hombre puede adquirir objetos recibiéndolos o tomándolos de una fuente exterior, o produciéndolos por medio de su propio esfuerzo. Pero debe adquirirlos y asimilarlos de algún modo a fin de satisfacer sus necesidades. Del mismo modo, el hombre no puede vivir solo y desvinculado de los demás. Debe asociarse con otros para su defensa, el trabajo, la satisfacción sexual, el juego, la crianza de los hijos, la trasmisión del conocimiento y las posesiones materiales. Pero no sólo es necesario para él estar relacionado con otros, debe ser uno de ellos, parte de un grupo. El aislamiento completo es insoportable e incompatible con la salud mental. El hombre se relaciona con otros de varias maneras: puede amar u odiar, puede competir o cooperar; puede edificar un sistema social basado en la igualdad o en la autoridad, en la libertad o en la opresión, pero debe estar relacionado de alguna manera y la forma particular en que lo hace es expresión de su carácter.

Estas orientaciones por las cuales el individuo se relaciona con el mundo constituyen la médula de su carácter; puede definirse al carácter como la forma (*relativamente permanente) en la que la energía humana es canalizada en los procesos de asimilación y socialización*. Esta "canalización" de la energía psíquica tiene una función biológica muy importante. Puesto que las acciones del hombre no se determinan por patrones instintivos, innatos, la vida sería precaria, en verdad, si el hombre tuviera que tomar una decisión deliberada cada vez que actúa, cada vez que da un paso. Por el contrario, numerosas acciones deben ejecutarse con

mucha mayor rapidez de la que permite una deliberación consciente. Además de eso, si toda conducta derivase de una decisión deliberada, en la acción ocurriría un número mucho mayor de incongruencias de las que son compatibles con un funcionamiento adecuado. El hombre, de acuerdo con el pensamiento conductista, aprende a reaccionar de un modo semiautomático desarrollando hábitos de acción y de pensamiento que pueden entenderse como reflejos condicionados. Si bien esta opinión es correcta hasta cierto punto, ignora, en cambio, el hecho de que los hábitos y opiniones más profundamente arraigados, que son característicos de una persona y resistentes a ser modificados, nacen de su estructura caracterológica: expresan la forma particular en que la energía ha sido canalizada en la estructura del carácter.

Puede considerarse al sistema caracterológico como el sustituto humano del aparato instintivo del animal. Una vez que la energía ha sido encauzada de cierta manera, la acción se produce como "fiel expresión del carácter". Un determinado carácter puede ser indeseable desde el punto de vista ético, pero al menos permite a la persona actuar con relativa consistencia y la releva de la penosa tarea de tener que tomar cada vez una decisión nueva y deliberada. Puede acomodar su vida de una manera que esté ajustada a su carácter, creando así un cierto grado de compatibilidad entre la situación interna y la externa. El carácter tiene, además, una función selectiva con respecto a las ideas y los valores de la persona. Puesto que a la mayoría de la gente le parece que sus ideas son independientes de sus emociones y deseos, y que son el resultado de deducciones lógicas, siente que su actitud hacia el mundo es confirmada por sus ideales y sus juicios, cuando, en realidad, esas ideas y esos juicios son el resultado de su carácter, tanto como lo son sus acciones. Esta confirmación, a su vez, tiende a

estabilizar su estructura caracterológica, ya que permite que estas últimas parezcan justas y sensatas.

No sólo tiene el carácter la función de permitir al individuo obrar consistente y "razonablemente"; es también la base para su ajuste a la sociedad. El carácter del niño es modelado por el carácter de sus padres, en respuesta al cual se desarrolla. Los padres y sus métodos de disciplina son determinados, a su vez, por la estructura social de su cultura. La familia término medio es la "agencia psíquica" de la sociedad y al adaptarse el niño a su familia adquiere el carácter que después lo adaptará a las tareas que debe ejecutar en la vida social. El niño adquiere aquel carácter que le hace desear hacer lo que debe hacer, y cuyo núcleo comparte con la mayoría de los miembros de la misma cultura o clase social. El hecho de que la mayoría de los miembros de una clase social o de una cultura compartan elementos significativos del carácter y que pueda hablarse de un "carácter social", representativo del núcleo de la estructura caracterológica común a la mayoría de los individuos de una cultura dada, demuestra hasta qué grado los patrones sociales y culturales forman al carácter. Pero debemos distinguir del carácter social, el carácter individual, en el cual una persona se diferencia de otras dentro de la misma cultura. Estas diferencias se deben en parte a las diferencias en la personalidad de los padres y a las diferencias psíquicas y materiales del ambiente social específico en el cual se desarrolla el niño. Pero también son debidas a las diferencias constitucionales de cada individuo, particularmente las del temperamento. Genéticamente, la formación del carácter individual se determina por el efecto de las experiencias vitales —las del individuo y aquellas que derivan de la cultura— sobre el temperamento y la constitución física. El ambiente jamás es el mismo para dos individuos, pues la diferencia en la constitución física les hace experimen-

tar el mismo ambiente de una manera más o menos diferente. Los simples hábitos de acción y de pensamiento que se desarrollan como resultado de la conformación del individuo con el patrón de la cultura y que no radican en su carácter, son fácilmente modificables bajo la influencia de nuevos patrones sociales. Si, por otra parte, la conducta de una persona radica en su carácter, está cargada de energía y solamente se modifica si se produce un cambio fundamental en el carácter de la persona.

En el análisis siguiente se diferencian las orientaciones improductivas de la orientación productiva.[6] Debe tomarse en cuenta que estos conceptos constituyen "tipos ideales" y no descripciones del carácter de un individuo en particular. Más aún, en tanto que por razones didácticas se las presenta por separado, el carácter de una persona dada es generalmente una combinación de todas o algunas de estas orientaciones, aunque una es siempre la que predomina. Por último, quiero aclarar que en la descripción de las orientaciones improductivas sólo se comentan los aspectos negativos de las mismas, siendo sus aspectos positivos objeto de una breve discusión en este mismo capítulo.[7]

2) Tipos de carácter: las orientaciones improductivas: a) *La orientación receptiva.* En la *orientación* receptiva, la persona siente que "la fuente de todo bien" se halla en el exterior y cree que la única manera de lograr lo que desea —ya sea algo material, sea afecto, amor, conocimiento o placer— es recibiéndolo

[6] Si el lector prefiere comenzar con un cuadro completo de todos los tipos puede ver el diagrama de la página 125.

[7] Ver pp. 126 ss. La siguiente descripción de las orientaciones improductivas —excepto la de la orientación mercantilista— se ajusta al cuadro clínico del carácter pregenital presentado por Freud y otros. La diferencia teórica se manifiesta al analizar el carácter acumulativo.

de esa fuente externa. El problema del amor consiste, en esta orientación, casi exclusivamente en "ser amado" y no en amar. Tales personas tienden a no discriminar en la elección de los objetos de su amor, debido a que el ser amado por cualquiera es una experiencia tan sobrecogedora para ellos, que "se prendan" de cualquiera que les ofrezca amor o algo que parezca ser amor. Son individuos excesivamente sensibles a todo rechazo o desaire por parte de la persona amada. Su orientación es la misma en la esfera del pensamiento: si están dotados de inteligencia son los mejores escuchas, puesto que su orientación consiste en recibir y no en producir ideas; si se ven abandonados a sí mismos, se sienten paralizados. Es característico de estas personas que su primer pensamiento sea encontrar a alguien que pueda proporcionarles la información necesaria, antes que hacer el menor esfuerzo por sí mismos. En caso de ser religiosas, tienen un concepto de Dios de acuerdo con el cual esperan todo de Él y nada de su propia actividad. Si no lo son, su vínculo de relación para con otras personas o instituciones es prácticamente del mismo tipo: están siempre en busca de un "auxiliar mágico". Muestran una clase particular de lealtad, en cuya base se encuentran la gratitud por la mano que les alimenta y el temor de llegar a perderla. Como necesitan de muchas manos para sentirse seguras, deben ser leales a numerosas personas. Les resulta difícil decir "no" y se ven fácilmente enredadas entre lealtades y promesas conflictivas. Puesto que no pueden decir "no", les place decir "sí" a todo y a todo el mundo, y la parálisis de sus facultades críticas resultante aumenta constantemente su grado de dependencia de otros.

No dependen únicamente de autoridades para la obtención de conocimientos o ayuda, sino de toda la gente en general para lograr cualquier clase de apoyo. Al estar solos se sienten perdidos porque sienten que

nada pueden hacer sin ser ayudados. Este estado de desamparo es de singular importancia en relación con aquellas acciones que por su misma naturaleza sólo pueden ser ejecutadas por el individuo mismo: tomar decisiones y asumir responsabilidades. Por ejemplo, en sus relaciones personales solicitan consejo de aquella misma persona acerca de la cual deben tomar una determinación.

El tipo receptivo se caracteriza por su gran afición a la comida y a la bebida. Tales personas tienden a compensar su ansiedad y depresión comiendo y bebiendo. Su boca constituye un rasgo de prominencia singular y es con frecuencia el más expresivo; los labios tienden a permanecer abiertos como en un estado de espera constante de alimentos. En sus sueños, el ingerir alimentos es un símbolo frecuente de ser amado; el sufrir hambre, una expresión de frustración o desengaño.

En general los individuos que corresponden a esta orientación receptiva son optimistas y cordiales; tienen cierta confianza en la vida y sus bondades, pero se tornan ansiosos y atolondrados cuando ven amenazada su "fuente de abastecimientos". A menudo tienen un deseo genuino de ayudar a otros, pero el hacer algo por los demás lleva el propósito de asegurar su favor.

b) *La orientación explotadora.* La orientación explotadora, tal como la receptiva, tiene como premisa básica el sentir que la fuente de todo bien se encuentra en el exterior; que cualquier cosa que uno desea obtener ha de ser buscada allí, y que el individuo no puede producir nada por sí mismo. La diferencia entre ambas orientaciones consiste en que el tipo explotador no espera recibir cosas de los demás en calidad de dádivas, sino quitándoselas por medio de la violencia o la astucia. Esta orientación abarca todas las esferas de actividad.

En el terreno del amor y del afecto, estos individuos tienden a robar y arrebatar. Únicamente sienten atracción hacia personas a quienes pueden sustraer del afecto de otros. El atractivo de una persona depende de que esté o no ligada a otra. Tienden a no enamorarse sino de personas cuyos afectos pertenecen a alguna otra.

Esta misma actitud se manifiesta en relación con el pensamiento y los propósitos intelectuales. Tal clase de personas no tiende a producir ideas, sino a hurtarlas, ya sea plagiándolas directamente o, de modo más sutil, repitiendo con una fraseología alterada las ideas de otros y recalcando insistentemente que éstas son nuevas y propias. Es un hecho notable el que personas dotadas de gran inteligencia suelen proceder de esa manera, por más que si dependieran de sus propias dotes serían capaces de producir ideas originales. La carencia de ideas originales o de una producción independiente, por parte de personas bien dotadas, encuentra más a menudo su explicación en esta orientación de carácter, más que en una carencia innata de originalidad. Lo mismo puede decirse en cuanto a su orientación hacia las cosas materiales. Aquellos objetos que pueden sustraer a otros les parecen siempre mejores que cualquier cosa producida por ellos mismos. Utilizan y explotan cualquier cosa o persona de las que pueden sacar algún provecho. Su lema es: "Los frutos robados son mejores." Puesto que necesitan utilizar y explotar a otras personas, "aman" a quienes explícita o implícitamente son objetos susceptibles de explotación y se "hartan" de personas a las que ya han exprimido. El cleptómano constituye un ejemplo extremo de esta orientación, ya que sólo goza de aquellos objetos que puede hurtar, no obstante tener el dinero para adquirirlos.

Esta orientación parece estar simbolizada por la boca en actitud de morder, que suele ser un rasgo promi-

nente de tales sujetos. No es un juego de palabras el que con frecuencia hagan observaciones "mordaces" acerca de otros. Su actitud está coloreada por una mezcla de hostilidad y manipulación. Toda persona representa para ellos un objeto de explotación y es juzgada de acuerdo con su utilidad. En vez de la confianza y el optimismo que caracterizan al tipo receptivo, resaltan en este caso la suspicacia y el cinismo, la envidia y los celos. Puesto que sólo encuentran su satisfacción en objetos que pueden sustraer a los demás, suelen sobreestimar lo que otros poseen y subestimar lo propio.

c) *La orientación acumulativa.* Mientras que los tipos receptivo y explotador se asemejan en cuanto que ambos esperan obtener las cosas del mundo exterior, la orientación acumulativa es esencialmente diferente. Esta orientación hace que la persona tenga poca fe en cualquier cosa nueva que pueda obtener del mundo exterior; su seguridad se basa en la acumulación y en el ahorro, en tanto que cualquier gasto se interpreta como una amenaza. Los individuos que corresponden a esta orientación se rodean a sí mismos de un muro protector, y su fin principal es introducir todo lo que pueden en su posición fortificada y permitir que salga de ella lo menos posible. Su avaricia se refiere tanto al dinero y otros objetos materiales como a los sentimientos y pensamientos. El amor es para ellos esencialmente una posesión; no dan amor, sino tratan de lograrlo poseyendo al "amado". La persona acumulativa muestra a menudo una singular clase de lealtad hacia la gente y también hacia los recuerdos. Su sentimentalismo les hace sentir que todo pasado fue mejor; se aferran a él y se deleitan en la rememoración de sentimientos y experiencias pasadas. Pueden saberlo todo, pero son estériles e incapaces de pensar productivamente.

También puede reconocerse a estos individuos por sus expresiones faciales y sus facciones. Su boca está caracterizada por la firmeza de sus labios apretados; sus facciones son características de su actitud de retraimiento. En tanto que las facciones del tipo receptivo son insinuantes y redondeadas, por así decirlo, y agresivas y agudas las del tipo explotador, las del tipo acumulativo son angulares, como queriendo acentuar las fronteras entre él y el mundo circundante. Otro elemento característico de esta actitud es el ser pedantemente ordenado. El tipo acumulativo es metódico con sus cosas, sus pensamientos y sus sentimientos, pero, al igual que con sus recuerdos, su método es rígido y estéril. No puede tolerar que las cosas se encuentren fuera de su lugar y trata automáticamente de volver a colocarlas en orden. El mundo exterior representa para él una constante amenaza que puede abrir una brecha en su posición fortificada; el proceder metódico significa dominar el mundo exterior, acomodarlo y mantenerlo en lugar adecuado para evitar todo peligro de intromisión. Su limpieza compulsiva es otra expresión de su necesidad de anular el contacto con el mundo exterior. Siente que los objetos que se encuentran más allá de sus fronteras son peligrosos y "sucios"; anula el contacto amenazador mediante la compulsión de lavarse, similar a un ritual religioso prescrito para después de haber estado en contacto con objetos o personas impuras. Las cosas no solamente deben ser colocadas en su lugar, sino también a su debido tiempo; la puntualidad obsesiva es característica del tipo acumulativo y representa otra forma de dominar al mundo exterior. La obstinación es una reacción lógica cuando el mundo externo se experimenta como una amenaza a la posición fortificada de uno. Un constante "no" es la defensa casi automática contra la intromisión; una actitud "tiesa" al sentarse, la respuesta al peligro de ser empujado. Estos individuos

suelen sentir que están dotados de una determinada cantidad de fuerza, energía o capacidad mental, y que esta reserva se disminuye y agota con el uso y que no puede ser recuperada. Son incapaces de comprender la función de autoaprovisionamiento de toda sustancia viva, y que la actividad y el empleo de las propias capacidades acrecienta la fuerza mientras que el estancamiento paraliza; la muerte y la destrucción poseen para ellos mayor realidad que la vida y el crecimiento. La creación es un milagro del cual oyen hablar pero en el cual no creen. Sus valores más altos son el orden y la seguridad; su lema: "Nada nuevo hay bajo el sol." La intimidad constituye una amenaza en su relación con los semejantes; el mantenerse distanciado de una persona o la posesión de ella significa seguridad. El individuo del tipo acumulativo tiende a ser suspicaz y a poseer un singular sentido de justicia, el cual podría ser expresado por: "Lo mío es mío y lo tuyo es tuyo."

d) *La orientación mercantil.* La orientación mercantil se desarrolló como una orientación predominante únicamente en la Era Moderna. Con el objeto de comprender su naturaleza, debe considerarse la función económica del mercado en la sociedad actual, no sólo como algo análogo a esta orientación de carácter, sino como la base y la condición principal para su desarrollo en el hombre moderno.

El trueque es uno de los más antiguos mecanismos económicos; sin embargo, el mercado local tradicional es esencialmente diferente del mercado que se ha desarrollado en la era del capitalismo moderno. El traficar en un mercado local ofrecía una oportunidad para reunirse, con el propósito de intercambiar mercancías. Los productores entraban así en contacto con los compradores; se trataba de grupos relativamente reducidos; la demanda era más o menos conocida, de modo que

el productor podía ajustar su producción para satisfacer esa demanda específica.

El mercado moderno[8] no representa ya un lugar de reunión, sino un mecanismo caracterizado por la demanda abstracta e impersonal. Se produce para este mercado y ya no para un círculo de clientes conocido; su veredicto se basa en las leyes de la oferta y la demanda, y ello determina si la mercancía puede ser vendida y a qué precio. No importa cuál sea el "valor de utilidad", por ejemplo, de un par de zapatos; si es mayor la oferta que la demanda, cierta clase de zapatos serán sentenciados a la muerte económica; daría igual que no hubieran sido producidos. El día del mercado es el "día del juicio", en lo referente al *valor de cambio* de las mercancías.

El lector podrá objetar que esta descripción del mercado es demasiado simple. El productor trata de apreciar la demanda por adelantado, y bajo condiciones de monopolio puede tener cierto grado de control sobre la misma. No obstante, la función reguladora del mercado ha sido y sigue siendo suficientemente predominante como para ejercer una profunda influencia sobre la formación del carácter de la clase media urbana y, a través de la influencia social y cultural de ella, sobre la población total. El concepto mercantil del valor, el énfasis puesto en el valor de cambio más bien que en el valor de utilidad, ha conducido a un concepto similar de valor con respecto a las personas y en particular al valor de uno mismo. Llamo orientación mercantil a la orientación del carácter que está arraigada en el experimentarse a uno mismo como una mercancía, y al propio valor como un valor de cambio.

En nuestro tiempo, la orientación mercantil se ha desarrollado rápida y juntamente con el desarrollo de

[8] Cf., para el estudio de la historia y la función del mercado moderno, *The Great Transformation*, de K. Polanyi. (Nueva York: Rinehart & Company, 1944.)

un nuevo mercado, el "mercado de la personalidad", que es un fenómeno de las últimas décadas. Empleados y vendedores, hombres de negocios y médicos, abogados y artistas, todos aparecen en este mercado. Si bien es cierto que difieren en su situación legal y en su posición económica —algunos son independientes y cobran honorarios por sus servicios, otros están empleados y perciben salarios—, todos, en cambio, dependen, para lograr su éxito material, de una aceptación personal por parte de aquellos que necesitan de sus servicios o les dan empleo.

El principio de la evaluación es el mismo en el mercado de las mercancías que en el mercado de la personalidad: en uno se ofrecen personalidades a la venta, mercancías en el otro. El valor es en ambos casos el valor de cambio, para el cual el valor de utilidad es una condición necesaria pero no suficiente. Es cierto que nuestro sistema económico no podría funcionar si los individuos no fueran hábiles para cumplir sus tareas específicas y poseyeran tan sólo una personalidad agradable. Ni el trato más refinado, ni el consultorio más lujosamente equipado en Park Avenue hacen que un médico de Nueva York tenga éxito, si no posee al mismo tiempo un mínimo de conocimiento y de habilidad médicos. Ni aun la personalidad más atractiva impedirá que una secretaria pierda su empleo, a menos que sepa teclear con una rapidez razonable. Sin embargo, si investigamos cuál es la importancia respectiva de la habilidad y de la personalidad como condiciones para el éxito, encontraremos que sólo en casos excepcionales el éxito es predominantemente el resultado de la habilidad y de ciertas otras cualidades humanas, como la honestidad, la decencia y la integridad. Aunque la proporción entre la habilidad y las cualidades humanas, por un lado, y la "personalidad", por el otro, como requisitos para el éxito varía, el "factor personalidad" tiene siempre un papel decisivo. El éxito

depende en grado sumo de cuán bien una persona logre venderse en el mercado, de cuán bien pueda introducir su personalidad, de la clase de "envoltura" que tenga; de si es "jovial", "profunda", "agresiva", "digna de confianza" o "ambiciosa"; y aún más, de cuáles son sus antecedentes de familia, a qué clubes pertenece y si está conectada con gente influyente. El tipo de personalidad requerido depende hasta cierto punto del terreno específico en que una persona desempeña sus tareas. Un corredor de bolsa, un vendedor, un secretario, un funcionario ferroviario, un profesor universitario o un gerente de hotel, todos deben ofrecer diferentes clases de personalidad que, prescindiendo de sus diferencias, deben llenar una condición: estar en la demanda.

El hecho de que para tener éxito no baste poseer la destreza y los instrumentos necesarios para desempeñar una tarea determinada, sino que además sea preciso "imponer" la propia personalidad, en competencia con muchos otros individuos, modela la actitud hacia uno mismo. Si para lograr un medio de vida fuere suficiente contar tan sólo con lo que uno sabe y es capaz de hacer, la autoestimación estaría en proporción con la propia capacidad, es decir, con el propio valor de utilidad; pero como el éxito depende en alto grado de cómo vende uno su propia personalidad, uno se experimenta a sí mismo como una mercancía o más bien, simultáneamente, como el vendedor y la mercancía en venta. La persona no se preocupa tanto por su vida y felicidad como por ser "vendible". Esta sensación puede compararse con la que experimentaría una mercancía, por ejemplo, unos bolsos de mujer, colocados en un escaparate. Cada bolso trataría de ser lo más "atractivo" posible a fin de acaparar la atención de los clientes y trataría de aparentar ser el más costoso para obtener un precio más elevado que sus rivales. El bolso vendido al precio más alto se sentiría gozoso puesto que esto

significaría poseer el más alto "valor", mientras que el que no lo fue se sentiría decepcionado, triste y convencido de su insignificancia. Este último destino le podría tocar en suerte a un bolso que, muy a pesar de su apariencia excelente y su gran utilidad, tuviera la mala suerte de estar fuera de época por los cambios de la moda.

Como el bolso, se debe estar "de moda" en el mercado de la personalidad, y para estar de moda debe saberse qué clase de personalidad es la de mayor demanda. Este conocimiento se transmite de manera general a través de todo el proceso de la educación, desde el jardín de niños hasta las escuelas superiores, y es complementado en la vida familiar. Sin embargo, el conocimiento adquirido en esta época temprana es insuficiente; se enfatizan únicamente ciertas cualidades generales, como la adaptabilidad, la ambición y la sensibilidad para reconocer las esperanzas cambiantes de otras personas. La imagen más específica de los modelos del éxito se obtiene en otra parte. Las revistas ilustradas, los periódicos y los noticiarios cinematográficos ofrecen retratos y biografías de los individuos que triunfan y logran éxito en las más variadas esferas. El anuncio ilustrado cumple una función similar. El hombre de negocios destacado o el funcionario prominente, cuyo retrato aparece en el anuncio de una sastrería, representa la imagen de cómo debe uno ser y lucir, si es que aspira a "llegar a rico" en el mercado contemporáneo de la personalidad.

El medio más importante para la transmisión del modelo de personalidad más deseable al hombre común y corriente, es la película cinematográfica. La joven trata de emular la expresión facial, el tocado y los gestos de la estrella más cotizada, como el camino más seguro del éxito. El joven trata de lucir y de ser como el modelo que ha visto en la pantalla. Si bien el ciudadano promedio tiene poco contacto con la vida de

las personas triunfadoras, su relación con los astros cinematográficos es distinta. Es cierto que tampoco está en contacto real con ellos, pero puede verlos una y otra vez en la pantalla, escribirles y recibir sus retratos autografiados. En contraste con los tiempos en que el actor era socialmente despreciado, no obstante ser quien transmitía al auditorio las obras de los grandes poetas, nuestros astros cinematográficos no tienen grandes obras o ideas que transmitir, pero su función es servir de vínculo entre el hombre de la calle y el mundo de los "grandes". A pesar de que no se abrigue la esperanza de llegar a triunfar como ellos, uno puede tratar de emularlos, pues ellos son los "santos" y debido a su éxito personifican las normas de vida.

En vista de que el hombre se experimenta a sí mismo como vendedor y al mismo tiempo como mercancía, su autoestimación depende de condiciones fuera de su control. Si tiene éxito, es valioso, si no lo tiene, carece de valor. El grado de inseguridad resultante de esta orientación difícilmente podrá ser sobreestimado. Si uno siente que su propio valer no está constituido, en primera instancia, por las cualidades humanas que uno posee, sino que depende del éxito que se logre en un mercado de competencia cuyas condiciones están constantemente sujetas a variación, la autoestimación es también fluctuante y constante la necesidad de ser confirmada por otros. De aquí que el individuo se sienta impulsado a luchar inflexiblemente por el éxito y que cualquier revés sea una grave amenaza a la estimación propia; sentimientos de desamparo, de inseguridad e inferioridad son el resultado. Si las vicisitudes del mercado son los jueces que deciden el valor de cada uno, se destruye el sentido de la dignidad y del orgullo.

Pero el problema no es únicamente el de la autovaloración y la autoestima, sino el de la experiencia

de sí mismo como una entidad independiente; el de la *identidad de uno consigo mismo.* El individuo maduro y productivo, como veremos más adelante, deriva su sentimiento de identidad del experimentarse a sí mismo como el agente que es uno con sus poderes; este sentimiento de identidad puede expresarse brevemente con la frase: "Soy *lo que hago.*" En la orientación mercantil el hombre experimenta sus propias capacidades como mercancías enajenadas de él. No se siente identificado con ellas, sino que están ocultas para él, porque lo que importa no es su autorrealización en el proceso de hacer uso de ellas, sino su éxito en el proceso de venderlas. Tanto sus poderes como lo que éstos crean se vuelven algo ajeno, diferente a él, algo que otros deben juzgar y utilizar. De esta manera, su sentimiento de identidad se vuelve tan inestable como su autoestimación; está constituido por la suma total de los papeles que uno puede desempeñar: "Soy como *tú me deseas.*"

Ibsen ha descrito esta situación en *Peer Gynt:* Peer Gynt trata de descubrir su propio YO y se encuentra con que es como una cebolla. Se puede quitar una tras otra las capas y no se encontrará el corazón. Como el hombre no puede vivir dudando de su identidad, en la orientación mercantil debe buscar su convicción de identidad no en relación a sí mismo y sus propias facultades, sino en la opinión que otros tengan acerca de él. Su prestigio, su posición, su éxito y el hecho de ser conocido por los demás como una persona determinada, son un sustituto del sentimiento de identidad genuino. Esta situación le hace depender por completo de la opinión que otros parecen tener de él y le obliga a seguir desempeñando el papel con el cual logró tener éxito alguna vez. Si mi YO y mis facultades se encuentran separados uno de las otras, entonces en verdad mi propia personalidad vale el precio que por ella logré obtener.

El modo en que uno experimenta a los demás no difiere del modo como uno se experimenta a sí mismo.[9] Tal como a uno mismo, se experimenta a los demás como mercancías; tampoco los demás se muestran a sí mismos, sino tan sólo su parte cotizable. La diferencia entre los individuos se reduce a una mera diferencia cuantitativa: a tener éxito, atractivo y, por lo tanto, valor en mayor o menor grado. Este proceso no es distinto de lo que acontece con las mercancías en el mercado. Tanto una pintura como un par de zapatos pueden reducirse a su valor de cambio, o sea a su precio; tantos pares de calzado "equivalen" a una pintura. De igual modo la diferencia entre los individuos se reduce a un elemento común: su precio en el mercado. Su individualidad, aquello que les es peculiar y único, es algo carente de valor y de hecho un lastre. El sentido que ha llegado a tener la palabra *peculiar* expresa claramente esta actitud. En vez de denotar el mayor triunfo del hombre —el de haber desarrollado su individualidad— es actualmente casi sinónimo de raro. También el término *igualdad* ha cambiado de significado. La idea de que todos los hombres fueron creados iguales, implica que todos los hombres tienen el mismo derecho fundamental de ser considerados como fines en sí mismos y no como medios. Hoy día, igualdad ha llegado a ser equivalente de *intercambiabilidad* y es la negación misma de la individualidad. La igualdad, en vez de ser la condición para el desarrollo de las peculiaridades de cada hombre, significa la extinción de la individualidad, la "indiferenciación" característica de la orientación mercantil. Igualdad iba unida a "diferencia", pero ha llegado a ser sinónima de "in-diferencia" y es ciertamente la indiferencia lo que caracteriza la relación del hombre moderno consigo mismo y con sus semejantes.

[9] El hecho de que la relación con uno mismo y con los demás marchen juntas será explicado en el capítulo IV.

Estas condiciones imprimieron necesariamente su sello característico a todas las relaciones humanas. Si se descuida la singularidad de las personas, las relaciones entre éstas necesariamente se volverán superficiales porque no son ellas, sino las mercancías intercambiables las que se relacionan. La gente no es capaz de preocuparse por aquello que es único y "peculiar" a cada uno. No obstante, el mercado origina una clase de camaradería *sui generis*. Todo el mundo se ve envuelto en la misma batalla de competencia, comparte los mismos esfuerzos para lograr el éxito; en el mercado se encuentran todos bajo igualdad de condiciones (o al menos lo creen así). Todos saben cómo se sienten los demás porque cada cual se encuentra en la misma situación: solo, con miedo al fracaso y ansioso por agradar; en esta batalla no se espera ni se da cuartel.

El carácter superficial de las relaciones humanas conduce a que muchos estén esperanzados de poder encontrar profundidad e intensidad de sentimiento en el amor individual. Empero, el amor hacia una persona determinada y el amor al prójimo es indivisible; las relaciones amorosas constituyen en cada cultura solamente una expresión más intensa del vínculo de unión que prevalece entre los hombres de esa cultura. Es una ilusión, por consiguiente, esperar que la soledad del hombre, arraigada en la orientación mercantil, pueda remediarse con el amor individual.

El pensamiento, al igual que el sentimiento, es determinado por la orientación mercantil. El pensar tiene la función de apoderarse rápidamente de los objetos para, de ese modo, ser capaz de manejarlos con éxito. Estimulado por una eficiente y extensa educación, esto conduce a un alto grado de inteligencia pero no de razón.[10] Para los propósitos de manipulación

[10] La diferencia entre inteligencia y razón será considerada más adelante, pp. 110 ss.

todo lo que es necesario saber son los rasgos superficiales de las cosas. La verdad, que sería descubierta mediante la penetración en la esencia de los fenómenos, se vuelve un concepto anticuado. Verdad no sólo en el sentido precientífico de verdad "absoluta", sostenida dogmáticamente sin referencia a datos empíricos, sino también en el sentido de verdad obtenida por la razón del hombre aplicada a sus observaciones y sujeta a ulteriores revisiones. La mayor parte de los *tests* de inteligencia se concreta a este tipo de pensamiento; su objeto no es tanto medir la capacidad para el razonamiento y la comprensión, como medir el grado de capacidad de rápida adaptación mental a una situación dada; "*tests* de adaptación mental" sería el nombre adecuado para ellos.[11] Para esta clase de pensamiento, más que un análisis completo de un fenómeno dado y su cualidad, es esencial la aplicación de las categorías de comparación y de medición cuantitativa. Todos los problemas son igualmente "interesantes" y se tiene poco sentido de las respectivas diferencias en importancia. El saber mismo se transforma en mercancía. Aquí también el hombre es enajenado de su propio poder; el pensamiento y el conocimiento se experimentan como instrumentos para el logro de resultados positivos. El conocimiento acerca del hombre mismo, la psicología, que la gran tradición del pensamiento de Occidente postuló como condición para la virtud, el arte de vivir y la felicidad, ha degenerado en un instrumento útil para un mejor manejo de los demás y de uno mismo, dentro de las empresas, en la propaganda política, en los anuncios, etcétera.

[11] Cf. Ernest Schachtel, "Zum Begriff und zur Diagnosis der Persönlichkeit in 'Personality Test' " (Sobre el concepto y diagnosis de la personalidad mediante los "test de personalidad"). *Zeitschrift für Sozialforschung* (Jahrgang 6, 1937), pp. 597-624.

Es evidente que este tipo de pensamiento ejerce un profundo efecto sobre nuestro sistema educativo. La meta del aprendizaje es, desde la escuela primaria hasta las escuelas superiores, recoger la máxima información posible con el objeto principal de que sea de utilidad para la actuación en el mercado. Los estudiantes deben aprender tal cantidad de cosas que les resulta, en verdad, difícil disponer de tiempo y energía para pensar. No es el interés por las materias que se enseñan o por el saber y el conocimiento profundo como tales lo que representa el mayor incentivo para desear una educación más amplia y esmerada, sino el incremento del valor de cambio que da el conocimiento. Por doquier vemos hoy en día un entusiasmo ferviente por adquirir conocimientos y educación, pero a la vez también una actitud de escepticismo y desdén hacia el supuesto pensamiento impráctico y falto de utilidad, que "únicamente" tiene por objeto la verdad y carece de valor de cambio en el mercado.

No obstante haber presentado a la orientación mercantil como una de las orientaciones improductivas, su naturaleza es tan distinta bajo muchos aspectos que representa una categoría propia. Las orientaciones receptiva, explotadora y acumulativa tienen una cosa en común: cada una es una forma de relación humana que, de ser predominante en una persona, es específica de ella y la caracteriza. (Se demostrará más adelante que estas cuatro orientaciones no tienen necesariamente las cualidades negativas que hemos descrito hasta ahora.)[12] La orientación mercantil, sin embargo, no desarrolla algo que está potencialmente en la persona (a menos que sostengamos la absurda afirmación de que "nada" es parte de la dotación humana); su naturaleza misma es que no desarrolla ninguna clase de relación específica y permanente, sino que la variabi-

[12] Ver pp. 126 ss.

lidad misma de las actitudes es la única cualidad permanente de tal orientación. En esta orientación se desarrollan aquellas cualidades que pueden venderse mejor. No predomina ninguna actitud particular, sino el vacío que puede llenarse lo más prontamente posible con la cualidad deseada. Esta cualidad, no obstante, deja de serlo en el sentido estricto de la palabra; es únicamente un papel que ha de interpretar el individuo, una supuesta cualidad rápidamente sustituible tan pronto como otra sea más deseable. Así, por ejemplo, la respetabilidad es a veces deseable. El vendedor en ciertos ramos del comercio debe impresionar al público con cualidades tales como inspirar confianza, ser sobrio y respetable, cualidades que fueron genuinas en gran número de negociantes del siglo XIX. Ahora uno busca a un hombre que inspira confianza porque tiene la apariencia de poseer esas cualidades; lo que este hombre vende en el mercado de la personalidad es su habilidad de saber interpretar el papel que le corresponde; a nadie importa la clase de persona que se esconda tras ese papel. Él mismo no está interesado en su honestidad, sino en lo que pueda lograr en el mercado. La premisa de la orientación mercantil es la "vacuidad", la ausencia de cualquier cualidad específica que no pueda ser sustituida, ya que todo rasgo persistente de carácter estaría expuesto a entrar en conflicto algún día con las exigencias del mercado. Algunos de estos papeles no concuerdan con las peculiaridades de la persona, razón por la cual deben eliminarse, no los papeles, sino las peculiaridades. La personalidad mercantil debe estar libre, libre de toda individualidad.

Las orientaciones de carácter que han sido descritas hasta aquí no están tan separadas una de otra como podría entenderse a través de este bosquejo. La orientación receptiva, por ejemplo, puede predominar en una persona, pero se encuentra comúnmente mezclada

con alguna o con todas las demás orientaciones. Aunque analizaré en una parte posterior de este capítulo las diversas mezclas de estas orientaciones, quiero destacar aquí que todas las orientaciones forman parte de la dotación humana, y que el predominio de cualquier orientación específica depende en gran parte de las peculiaridades de la cultura en que vive el individuo. Aunque un análisis más detallado de la relación entre las distintas orientaciones y los patrones sociales deberá reservarse para un estudio cuyo objeto primordial sean los problemas de la psicología social, quiero sugerir aquí una hipótesis acerca de las condiciones sociales que originan el predominio de cualquiera de estos cuatro tipos improductivos. Debe mencionarse que la importancia del estudio de la correlación entre la orientación caracterológica y la estructura social no estriba únicamente en que nos ayude a comprender algunas de las causas más significativas de la formación del carácter, sino también en el hecho de que las orientaciones específicas —cuando son comunes a la mayoría de los miembros de una cultura o de una clase social— representan poderosas fuerzas emotivas cuyo modo de obrar debemos conocer a fin de comprender el funcionamiento de la sociedad. En vista del énfasis habitual que se pone en el efecto de la cultura sobre la personalidad, quisiera dejar establecido que la relación entre la sociedad y el individuo no debe entenderse simplemente en el sentido de que los patrones culturales y las instituciones sociales ejercen su "influencia" sobre el individuo. La interacción es mucho más profunda; la personalidad total del individuo término medio es modelada por el modo en que se relacionan los individuos entre sí, y está determinada por la estructura socioeconómica y política de la sociedad, a tal grado que del análisis de un individuo puede deducirse, en principio, la totalidad de la estructura social en que vive.

La orientación receptiva se encuentra con frecuencia en aquellas sociedades en las cuales el derecho de un grupo a explotar a otro está firmemente establecido. Como el grupo explotado no tiene el poder de cambiar su situación —o tal vez ni siquiera concibe tal idea— tenderá a considerar a sus amos como sus proveedores, como aquellos de quienes se recibe todo lo que la vida puede dar. No importa cuán poco reciba el esclavo, siente que por medio de su propio esfuerzo hubiera logrado aún menos, puesto que la estructura de su sociedad le inculca el hecho de que es incapaz de organizarla y de depender de su propia razón y actividad. Parece a primera vista que la actitud receptiva se halla del todo ausente de la cultura contemporánea de Norteamérica. Toda nuestra cultura, sus ideas y sus costumbres son opuestas a la orientación receptiva y enfatizan, en cambio, el precepto de que cada uno debe cuidarse y ser responsable de sí mismo, y que debe emplear su propia iniciativa si es que quiere lograr algo. Aunque la orientación receptiva no es estimulada, tampoco puede decirse que falte por completo. La necesidad de conformarse y de agradar, que ha sido comentada en las páginas precedentes, conduce a un sentimiento de desamparo que es la raíz de la sutil receptividad del hombre moderno. Se manifiesta particularmente en la actitud hacia el "experto" y la opinión pública. Los individuos esperan que en cada terreno de las distintas actividades haya un experto que pueda decirles cómo son las cosas y cómo deben hacerse, y todo lo que deben hacer es escucharlo y tomar sus ideas. Hay expertos en ciencias, expertos en felicidad y escritores que llegan a ser expertos en el arte del vivir por el solo hecho de ser los autores de las obras de mayor venta. Esta sutil pero generalizada receptividad toma formas un tanto grotescas en el folklore moderno, y es estimulada muy especialmente por los anuncios y la propaganda. Mientras todos sa-

ben que las lecciones para "hacerse rico rápidamente" no dan resultado en la realidad, existe una ilusión ampliamente difundida de poder vivir sin esforzarse. Esto tiene en parte su expresión en el uso de mecanismos automáticos. El automóvil que no requiere cambios de velocidad, o la estilográfica que puede usarse sin quitar la tapa, representan solamente algunos ejemplos tomados al azar de esta ilusión. Esto predomina particularmente en los libros que dan consejos acerca de la felicidad. Puede citarse como ejemplo típico el siguiente: "Este libro —dice el autor— le enseña a usted, hombre o mujer, cómo ser doblemente feliz, sano, desbordante de energía, seguro de sí mismo, capaz y libre de inquietud. No requiere que usted siga ningún penoso método físico o mental; es mucho más sencillo que eso... Tal como aquí se expresa, el camino a los beneficios prometidos puede parecer extraño, porque pocos de nosotros podemos imaginar que sean factibles de *alcanzar sin esforzarse*... Sin embargo, así es, tal como usted mismo lo verá." [13]

El carácter explotador, con su lema "tomo lo que necesito", se remonta a nuestros antepasados feudales y piratas, y se extiende a los aventureros del siglo XIX que explotaron los recursos naturales del Continente. Los capitalistas "parias" y "aventureros" —para usar los términos de Max Weber— que recorrían las tierras en busca de fortuna, son individuos de esa estampa; hombres cuya mira era comprar barato y vender caro y que persiguieron incansablemente el poder y la riqueza. El mercado libre, tal como funcionó en los siglos XVIII y XIX bajo condiciones de competencia, engendró este tipo. Nuestra propia era ha presenciado un resurgimiento de este modo franco de explotación en los sistemas autoritarios que han intentado explotar

[13] Hal Falvey, *Ten Seconds That Will Change Your Life* (Chicago: Wilcox & Follett, 1946).

los recursos naturales y humanos, no tanto de sus propios países, sino más bien de cualquier otro país lo suficientemente débil para poder ser invadido. Proclamaron el derecho de la fuerza y lo racionalizaron sosteniendo que por ley natural sobrevive el más fuerte; el amor y la decencia fueron signos de debilidad, y pensar, ocupación de cobardes y degenerados.

La orientación acumulativa existió al lado de la orientación explotadora en los siglos XVIII y XIX. El tipo acumulativo era conservador, menos interesado en la adquisición desenfrenada que en las metódicas tareas económicas basadas en sólidos principios y en la conservación de lo adquirido. La propiedad fue para él un símbolo de sí mismo y la protección de ésta un valor supremo. Esta orientación le proporcionó abundante seguridad; la posesión de bienes y familia, protegidos como estaban por las condiciones relativamente estables del siglo XIX, constituyeron para él un mundo seguro y manejable. La ética puritana, al considerar al trabajo y al éxito pruebas evidentes de virtud, apoyó ese sentimiento de seguridad y tendió a dar a la vida un significado y un sentido religioso de plenitud. Esta combinación de un mundo estable, posesiones estables y una ética también estable, dio a los miembros de la clase media un sentimiento de identificación con el grupo, de confianza en sí mismos y de orgullo.

La orientación mercantil, en cambio, no proviene de los siglos XVIII y XIX; es definitivamente un producto moderno. Sólo recientemente la envoltura, la etiqueta y la marca se han vuelto importantes, tanto en las personas como en las mercancías. El evangelio del trabajo pierde peso y el evangelio de la venta adquiere supremacía. En los tiempos feudales fue extremadamente limitada la movilidad social y el individuo no pudo servirse de su personalidad para elevarse. Esta movilidad social fue bastante considerable en la

época del mercado de competencia, especialmente en los Estados Unidos; si uno "entregaba la mercadería" podía prosperar. Hoy en día las oportunidades del individuo aislado para hacer fortuna por medio del propio esfuerzo han disminuido considerablemente en comparación con el periodo precedente. Todo aquel que quiere progresar debe adaptarse a las grandes organizaciones, y su habilidad para desempeñar el papel que se le señala constituye una de sus principales cualidades.

La despersonalización, la vacuidad, la falta de sentido de la vida, la automatización del individuo dan por resultado una creciente insatisfacción, y una necesidad de buscar una forma de vivir más adecuada y normas que guíen al hombre hacia ese fin. La orientación productiva, que analizaré a continuación, muestra el tipo de carácter en el cual el crecimiento y el desarrollo de todas sus potencialidades es el fin al cual todas las demás actividades se subordinan.

3) La orientación productiva: a) *Características generales.* Desde los tiempos de la literatura clásica y medieval hasta las postrimerías del siglo xix, se hicieron grandes esfuerzos para describir la visión de cómo deben ser el hombre bueno y la sociedad buena. Tales ideas fueron expresadas tanto en forma de tratados filosóficos o teológicos como en forma de utopías. El siglo xx se distingue por la ausencia de tales visiones. Se pone mayor énfasis en el análisis crítico del hombre y de la sociedad, en el cual las visiones positivas acerca de lo que el hombre debe ser se encuentran sólo implícitas. Aunque no hay duda de que esta crítica es de suma importancia y es condición para cualquier progreso de la sociedad, la ausencia de visiones que bosquejan al hombre "mejor" y una "mejor" sociedad ha tenido el efecto de paralizar la fe del hombre en sí mismo y en su futuro (lo cual es al mismo tiempo el resultado de tal parálisis).

La psicología contemporánea y particularmente el psicoanálisis no son excepciones en lo que a esto respecta. Freud y sus partidarios nos han dado un espléndido análisis del carácter neurótico. Su descripción clínica del carácter improductivo (el carácter pregenital, en la terminología de Freud) es exhaustiva y certera, haciendo caso omiso del hecho de que los conceptos teóricos que emplearon requieren una revisión. Pero el carácter de la personalidad normal, madura y sana ha sido apenas considerado. Este carácter, llamado por Freud el carácter genital, ha permanecido como un concepto vago y abstracto. Freud lo definió como la estructura de carácter de una persona en la cual la libido oral y anal han perdido su posición de predominio, y funciona bajo la supremacía de la sexualidad genital, cuyo fin es la unión sexual con un miembro del sexo opuesto. La descripción del carácter genital no va más allá del aserto de qué es la estructura del carácter de un individuo que es capaz de funcionar bien sexual y socialmente.

Al ocuparme del carácter productivo aventuraré ir más allá del análisis crítico e investigaré la naturaleza del carácter plenamente desarrollado, que es la meta del desarrollo humano y simultáneamente el ideal de la Ética Humanista. Puede servir como un acercamiento preliminar al concepto de la orientación productiva el establecer su conexión con el concepto freudiano del carácter genital. En verdad, si no se emplea el término de Freud literalmente, dentro de su teoría de la libido, sino simbólicamente, éste denota muy acertadamente el significado de productividad, puesto que la etapa de la madurez sexual es aquella en la cual el hombre tiene la capacidad de producción natural: por la unión del espermatozoide con el óvulo se produce una nueva vida. Mientras este tipo de producción es común al hombre y al animal, la capacidad para la producción material es algo específico

del hombre. El hombre no es solamente un animal racional y social. Puede ser definido también como un animal productivo, capaz de transformar las materias que se encuentran al alcance de su mano empleando su razón e imaginación. No solamente puede producir: *debe* producir si quiere vivir. La producción material, sin embargo, es sólo el símbolo más frecuente de la productividad como un aspecto del carácter. La "orientación productiva" [14] de la personalidad se refiere a una actitud fundamental, a un *modo de relacionarse* en todos los campos de la experiencia humana. Incluye las respuestas mentales, emocionales y sensoriales hacia otros, hacia uno mismo y hacia las cosas. Productividad es la capacidad del hombre para emplear sus fuerzas y realizar sus potencialidades congénitas. Si decimos que "él" debe emplear "sus" fuerzas, implicamos que debe ser libre y no dependiente de alguien que controla sus poderes. Implicamos, además, que es guiado por la razón, puesto que únicamente puede hacer uso de sus poderes si sabe lo que son, cómo usarlos y para qué usarlos. Productividad significa que se experimenta a sí mismo como la personificación de sus poderes y como su "actor"; que se siente uno con sus facultades y al mismo tiempo que éstas no están enmascaradas y enajenadas de él.

A fin de evitar el equívoco a que conduce el término "productividad", juzgo apropiado analizar brevemente aquello que el término no significa.

Generalmente la palabra "productividad" se asocia a creatividad, particularmente a creatividad artística. El verdadero artista es, ciertamente, el más convincente representante de la productividad. Pero no todos los artistas son productivos; una pintura convencional, por ejemplo, puede mostrar nada más la habilidad téc-

[14] El término productividad, tal como es empleado en este libro, representa una extensión del concepto de espontaneidad descrito en *El miedo a la libertad*.

nica para reproducir de modo fotográfico el parecido de una persona sobre un lienzo. Pero una persona puede experimentar, ver, sentir y pensar productivamente sin tener el dón de crear algo visible o comunicable. *La productividad es una actitud de la cual es capaz todo ser humano, a menos que esté mental* o *emocionalmente impedido.*

El término "productivo" es también susceptible de ser confundido con "activo", y "productividad" con "actividad". Si bien los dos términos pueden ser sinónimos (por ejemplo, en el concepto de actividad de Aristóteles), actividad en el uso moderno indica frecuentemente lo opuesto a productividad. La actividad se define comúnmente como la conducta que origina un cambio en una situación existente por medio de un gasto de energía. En contraste, suele describirse a una persona como "pasiva" si es incapaz de cambiar una situación dada o de influir en ella, siendo, en cambio, influida o manejada por fuerzas externas. Este concepto de actividad sólo toma en cuenta el gasto de energía y el cambio ocasionado por él. No establece distinción entre las condiciones psíquicas subyacentes que gobiernan las actividades.

Un ejemplo, aunque extremo, de actividad improductiva es la actividad de una persona que se halla bajo hipnosis. La persona que se encuentra en un profundo trance hipnótico puede tener los ojos abiertos, caminar, hablar y hacer algo; ella "actúa". Podría aplicarse a este modo de actuar la definición general de actividad, puesto que gasta energía y produce cambios. Pero si consideramos el carácter particular y la calidad de esta actividad, encontramos que en realidad el actor no lo es la persona hipnotizada, sino el hipnotizador, quien, por medio de sus sugestiones, actúa a través de ésta. Si bien el trance hipnótico es un estado artificial, es un ejemplo extremo pero característico de una situación en la cual una persona puede ser activa

y, sin embargo, no ser el verdadero actor, siendo su actividad el resultado de fuerzas fuera de su control.

Un tipo común de actividad improductiva es la reacción frente a la ansiedad, ya sea aguda o crónica, consciente o inconsciente, y que está frecuentemente en la raíz de las preocupaciones del hombre actual. Diferente de la actividad motivada por la ansiedad, aunque a menudo está asociada a ella, es el tipo de actividad basado en la sumisión o dependencia de una autoridad. La autoridad puede ser temida, admirada o "amada" —habitualmente las tres cosas se encuentran mezcladas—, pero la causa de la actividad es el mandato de la autoridad, tanto en su aspecto formal como en su contenido. La persona "actúa" porque la autoridad lo quiere y hace lo que la autoridad quiere que haga. Esta clase de actividad es usual en el carácter autoritario. Actividad significa para él actuar en nombre de algo superior a su propio YO. Puede actuar en nombre de Dios, del pasado o del deber, pero nunca en su propio nombre. El carácter autoritario recibe el impulso para actuar de un poder superior indiscutible e insustituible y es, por consiguiente, incapaz de seguir los impulsos espontáneos que emanan de su propio interior.[15]

Semejante a la actividad emanada de la sumisión es la actividad del autómata. Aquí no encontramos una dependencia de una autoridad visible, sino más bien de una autoridad anónima tal como la que representan la opinión pública, las normas sociales, el sentido común o la "ciencia". La persona siente o hace lo que supone que debe sentir o hacer; su actividad carece

[15] Pero el carácter autoritario no sólo tiende a la sumisión, sino que también desea dominar a otros. En efecto, tanto la parte sádica como la masoquista se encuentran siempre presentes y difieren únicamente en el grado de su intensidad y de su represión respectivamente. (Véase el análisis del carácter autoritario en *El miedo a la libertad*, pp. 165 ss.)

de espontaneidad en el sentido de que no se origina en la propia experiencia mental o emocional, sino en una fuente exterior.

Las pasiones irracionales se encuentran entre las fuentes más poderosas de la actividad. La persona que es impulsada por la avaricia, el masoquismo, la envidia, los celos o cualquier otra forma de avidez, es obligada a actuar; sin embargo, sus acciones no son ni libres ni racionales, sino opuestas a la razón y a sus intereses como ser humano. Una persona así obsesionada se repite constantemente, tornándose cada vez más inflexible, más y más estereotipada. Es una persona activa, mas no productiva.

Aunque la fuente de estas actividades es irracional y las personas actuantes no son ni libres ni racionales, pueden, no obstante, producir importantes resultados prácticos que con frecuencia conducen al éxito material. Con el concepto de productividad no nos referimos a la actividad que *necesariamente* produce resultados prácticos, sino a una actitud, a un modo de reacción y de orientación hacia el mundo y hacia sí mismo en el proceso de vivir. Lo que nos interesa es *el carácter del hombre, no su éxito*.[16]

La productividad es la realización de las potencialidades del hombre que le son características; el uso de sus *poderes*. Pero ¿qué es "poder"? Es un tanto irónico que esta palabra denote dos conceptos contradictorios: *poder de* = capacidad y *poder sobre* = dominio.

[16] Un ensayo interesante, aunque incompleto, de analizar el pensamiento productivo es la obra póstuma de Max Wertheimer *Productive Thinking* (Nueva York: Harper & Brothers, 1945). Algunos aspectos de la productividad han sido también tratados por Munsterberg, Natorp, Bergson y James; en el análisis del "acto" psíquico de Brentano y Husserl, respectivamente; en el análisis de la producción artística de Dilthey y en el libro de O. Schwarz, *Medizinische Anthropologie* (Leipzig: Hirzel, 1929), pp. III ss. En todas estas obras, sin embargo, no se trata el problema en relación con el carácter.

Esta contradicción, no obstante, es de una categoría particular. El poder-dominio es resultado de la parálización del poder-capacidad. "*Poder sobre*" es la *perversión de "poder de*". La capacidad de hacer uso productivo de sus poderes es la potencia del hombre, la incapacidad es su impotencia. Con su poder racional puede atravesar la superficie de los fenómenos y comprender su esencia. Con su poder de amar puede traspasar el muro que separa una persona de otra. Con su poder de imaginación puede concebir cosas que aún no existen; puede planear y de esa manera comenzar a crear.

Cuando carece de potencia, la forma de relación del hombre con el mundo se pervierte, convirtiéndose en un deseo de dominar, de ejercer poder sobre otros como si fueran cosas. El dominio está ligado a la muerte, la potencia a la vida. El dominio nace de la impotencia y a su vez la acrecienta, pues si un individuo puede forzar a otro a que le sirva, su propia necesidad de ser productivo se va paralizando gradualmente.

¿Cómo se relaciona el hombre con el mundo cuando usa sus poderes en forma productiva?

El mundo exterior puede ser experimentado de dos maneras: *reproductivamente*, percibiendo la realidad del mismo modo que una película copia literalmente los objetos fotografiados (aunque aun la simple percepción reproductiva requiere la participación activa de la mente), y *generativamente*, concibiéndola, vivificándola y re-creando este nuevo material por medio de la actividad espontánea de los propios poderes mentales y emocionales. Si bien, hasta cierto punto, cada individuo reacciona en ambas formas, en cambio, el grado respectivo de cada clase de experiencia difiere ampliamente. En algunas ocasiones una de las dos se encuentra atrofiada, y el estudio de estos casos extremos, en los cuales el modo reproductivo o el generativo se ha-

llan casi ausentes, ofrece la forma más adecuada de comprender cada uno de estos fenómenos.

Es muy frecuente en nuestra cultura la atrofia relativa de la capacidad generatriz. Una persona puede ser capaz de reconocer las cosas tal como son (o como su cultura sostiene que son), pero es incapaz de animar o vivificar su percepción desde su interior. Tal persona es el ejemplo típico del perfecto "realista", quien percibe todo aquello susceptible de ser percibido en los rasgos superficiales del fenómeno, pero que es completamente incapaz de atravesar la superficie y llegar a la esencia, y de visualizar lo que aún no se manifiesta. Ve los detalles pero no el conjunto; los árboles, pero no el bosque. La realidad es para él tan sólo la suma total de lo ya materializado. Esta persona no carece de imaginación, pero su forma de imaginar es calculadora, le permite combinar factores, todos los cuales son conocidos y existentes, e inferir su comportamiento futuro.

Por otra parte, la persona que ha perdido la capacidad de percibir la realidad es un loco. El psicótico construye un mundo interior de realidad en el cual parece tener plena confianza; vive en su propio mundo, y los factores comunes de la realidad, tal como son percibidos por todos los demás, son irreales para él. Cuando una persona ve objetos que no existen en la realidad, sino que son enteramente el producto de su imaginación, tiene alucinaciones; interpreta los hechos sobre la base de sus propios sentimientos, sin referencia a lo que acontece en la realidad, o al menos sin su reconocimiento apropiado. Una persona paranoica puede creer que es perseguida, y una señal casual puede interpretarla como indicio de un plan para humillarlo o arruinarlo. Está convencida de que la ausencia de cualquier otra manifestación más obvia y más explícita de tal intención no prueba nada; de que, aunque la señal puede parecer inocente en la superficie, su sig-

nificado real se hace evidente si se mira "más hondo". En el psicótico, la verdadera realidad ha sido eliminada y una realidad interior ocupa su lugar.

El "realista" percibe solamente los rasgos superficiales de las cosas; ve el mundo manifiesto, puede reproducirlo de modo fotográfico en su mente y puede actuar manejando a los objetos y a las personas tal como aparecen en esa imagen.

El loco es incapaz de ver la realidad tal como es; la percibe únicamente como un símbolo y un reflejo de su mundo interior. Ambos están enfermos. La enfermedad del psicótico que ha perdido el contacto con la realidad es tal que éste no puede funcionar socialmente. La del "realista" lo empobrece en su calidad humana, pues, aunque no esté incapacitado para su actuación social, su visión de la realidad, por carecer de profundidad y perspectiva, se deforma a tal grado que lo hace cometer errores cuando se trata de algo más que de manejar datos inmediatos y metas de corto alcance. *El "realismo" parece ser lo opuesto a la insania y, sin embargo, es solamente su complemento.*

Lo verdaderamente opuesto tanto al "realismo" como a la locura es la productividad. El ser humano normal es capaz de relacionarse con el mundo simultáneamente, percibiéndolo tal como es y concibiéndolo animado y enriquecido por sus propias facultades. Si una de estas capacidades está atrofiada, el hombre está enfermo; pero la persona normal posee ambas capacidades, aunque difieren en su grado respectivo. La presencia de ambas capacidades, la reproductiva y la generatriz, es una condición previa para la productividad, son dos polos opuestos cuya interacción es la fuente dinámica de la productividad. Con lo último, quiero decir que la productividad no es la suma o la combinación de ambas capacidades, sino que es algo nuevo que brota de esta interacción.

Hemos descrito a la productividad como un modo particular de vinculación con el mundo. Surge ahora el problema de si hay algo que la persona productiva produce y, de ser así, qué es lo que produce. Si bien es cierto que la productividad del hombre puede crear objetos materiales, obras de arte y sistemas de pensamiento, *el objeto más importante de la productividad es el hombre mismo.*

El nacimiento es solamente un paso particular en una continuidad que comienza con la concepción y concluye con la muerte. Todo lo que se encuentra entre estos dos polos es un proceso que consiste en dar nacimiento a las propias potencialidades, en dar vida a todo aquello que en forma potencial está en las dos células. Pero mientras el crecimiento físico avanza por sí mismo, si existen las condiciones apropiadas para ello, el proceso del nacimiento en el plano mental, en contraste, no se efectúa automáticamente. El dar vida a las potencialidades intelectuales y emocionales del hombre, el dar nacimiento a su YO, requiere actividad productiva. Es parte de la tragedia de la situación humana que el desarrollo del YO jamás sea completo; aun bajo las mejores condiciones, sólo una parte de las potencialidades del hombre son realizadas. El hombre siempre muere antes de haber nacido completamente.

Aunque no es mi intención presentar una historia del concepto de productividad, quiero dar algunas ilustraciones sobresalientes que pueden ayudar a una mejor aclaración del concepto. La productividad es uno de los conceptos clave en el sistema ético de Aristóteles. Se puede determinar la virtud, dice, estableciendo cuál es la función del hombre. Exactamente como en el caso de un flautista, un escultor o cualquier otro artista, se supone que el bien reside en la función específica que distingue a estos hombres de otros y los hace ser lo que son, la virtud del hombre también

reside en la función específica que lo distingue de otras especies y le hace ser lo que es. Tal función es una "actividad del alma que es consecuencia o implica un principio racional".[17] "Pero no es del todo indiferente —dice— colocar el bien supremo en la posesión o en el uso, en el estar en el alma o en la actividad. Porque el estado del alma puede existir sin producir ningún buen resultado, como en un hombre que duerme o de alguna otra manera permanece inactivo, pero la actividad no puede hallarse jamás en el caso: el sujeto de la actividad actuará necesariamente, y actuará bien." [18] El hombre virtuoso para Aristóteles es el que por su actividad, guiado por su razón, da nacimiento a las potencialidades específicas del hombre.

"Por virtud y poder —dice Spinoza— entiendo lo mismo." [19] La libertad y la bienaventuranza consisten en la comprensión del hombre de sí mismo y en su esfuerzo por llegar a ser lo que es potencialmente, por aproximarse "más y más al modelo de la naturaleza humana".[20] La virtud, según Spinoza, es idéntica al uso que el hombre hace de sus propios poderes y el vicio es su fracaso en este uso; la esencia de lo malo, para Spinoza, es la impotencia.[21]

El concepto de la actividad productiva fue hermosamente expresado en forma poética por Goethe e Ibsen. Fausto es un símbolo de la búsqueda eterna del hombre por el sentido de la vida. Ni la ciencia o el placer, ni el poder, ni siquiera la belleza responden a la pregunta de Fausto. Goethe propone que la única respuesta a la pregunta del hombre es la actividad productiva, que se identifica con la virtud.

En el "Prólogo en el Cielo" el Señor dice que no

[17] *Ética Nicomaquea*, 1908 a, 8.
[18] *Ibid*., 1098 b, 32.
[19] Spinoza, *Ética*, IV, Def. 8.
[20] *Ibid*., IV, Prefacio.
[21] *Ibid*., IV, Prop. 20.

es el error, sino la inactividad lo que hace fracasar al hombre:

La actividad del hombre puede crear muy fácilmente, pero pronto se inclina al sosiego absoluto; por eso, de buen grado le doy un compañero, que estimula y actúa y debe crear como diablo. Pero vosotros, los verdaderos hijos de Dios, alegraos de la viva y rica belleza. *El poder creador*, lo que eternamente obra y vive, abrazadlo con los gentiles marcos del amor, y lo que en vacilante aparición se cierne, consolidadlo con perdurables pensamientos.[22]

Al final de la segunda parte, Fausto ha ganado su apuesta con Mefistófeles. Ha errado y ha pecado, pero no ha cometido el pecado crucial, el de la improductividad. Las últimas palabras de Fausto expresan esta idea con mucha claridad, simbolizada por la acción de reclamar del mar tierra cultivable:

Abriría yo así espacio para muchos millones de seres, que podrían vivir, si no seguros, *por lo menos en libre actividad;* verde el campo y fructífero; hombres y rebaños igualmente holgados sobre la novísima tierra; igualmente adheridos a la fuerza de la colina, a la población audaz y laboriosa; aquí, en el interior, un país paradisiaco... Encréspese fuera, hasta alcanzar el borde, la ola embravecida; y siempre golosa por infiltrarse, corra empujada a llenar los huecos. ¡Sí! Por entero me entrego a ese designio, que ésa es la última palabra de la sabiduría: *sólo merece libertad y vida quien diariamente sabe conquistarlas.* Transcurran aquí de ese modo sus activos años, cercados de peligros, el niño, el hombre adulto y el anciano. Un gentío así querría yo ver, y hallarme en terreno libre con un libre pueblo. Decirle habría al momento: ¡Detente, eres tan bello! No es posible que la huella de mis días terrenales vaya a perderse en los eones... En el presentimiento de tan alta dicha, gozo ya ahora del supremo momento.[23]

[22] *Fausto*, Prólogo, escena II, p. 1184. Versión de R. Cansinos Asséns. (*Obras completas*, vol. I. Madrid: Aguilar, S. A.)

[23] *Fausto*, Parte II, acto v, escena VI, pp. 1353-1354. (Las cursivas son del autor.)

Si bien el *Fausto* de Goethe expresa la fe en el hombre que fue característica de los pensadores progresistas de los siglos XVIII y XIX, *Peer Gynt*, de Ibsen —escrito en la segunda mitad del siglo XIX—, es un análisis crítico del hombre moderno y de su improductividad. "El hombre moderno en busca de sí mismo" sería un subtítulo muy adecuado para esta obra. Peer Gynt cree que está obrando en su favor al emplear toda su energía en lograr éxito y riquezas. Vive de acuerdo con el principio "Bástate a ti mismo" representado por los gnomos y no de acuerdo con el principio humano: "Sé sincero contigo mismo." Al final de su vida descubre que su egoísmo y empeño por explotar le han impedido desarrollarse, que la realización de sí mismo únicamente es posible cuando se es productivo, cuando se puede dar vida a las propias potencialidades. Las potencialidades no realizadas de Peer Gynt le acusan de su "pecado" y señalan la verdadera causa de su fracaso como ser humano: su falta de productividad.

Los ovillos

¡Somos los pensamientos que deberías haber pensado, las manos que deberías haber estrechado! ¡Debiéramos habernos alzado a las alturas con voces incitantes!... ¡Y henos aquí, teniendo que rodar como ovillos grises de lana!

Hojas secas

¡Nosotros somos el lema que deberías haber pregonado! ¡Mira cómo nos ha desgajado la desidia! El gusano ha roído nuestros bordes; jamás pudimos extendernos como una corona en torno de los frutos.

Susurros en el aire

¡Somos las canciones que debieras haber cantado! Millares de veces nos has reprimido. En el fondo de tu corazón permanecemos aguardando... Nunca nos buscaste. ¡Había veneno en tu garganta!

Rocío

Somos las lágrimas nunca vertidas. Hirientes agujas de hielo. Hubiéramos podido derretirnos. Ahora se clava la aguja en el velludo pecho. La herida se ha cerrado y se consumió nuestro poder...

Briznas de paja

¡Somos las obras que debiste realizar! La duda asfixiante nos ha aplastado y nos ha desmenuzado. El día del Juicio vendremos en tropel y lo atestiguaremos así... ¡Entonces recibirás tu merecido! [24]

Hasta aquí nos hemos dedicado a inquirir acerca de las características generales de la orientación productiva. Debemos tratar ahora de examinar la productividad tal como se manifiesta en las actividades específicas, ya que únicamente estudiando lo concreto y lo específico se puede lograr la plena comprensión de lo general.

b) *El amor y el pensamiento productivos.* La existencia humana se caracteriza por el hecho de que el hombre está solo y separado del mundo; no siendo capaz de soportar esta separación, se siente impulsado a buscar la relación y la unidad. Existen muchos medios por los cuales puede satisfacer esa necesidad, pero solamente uno que le permite permanecer intacto como entidad única; sólo un modo, en el cual despliega sus propios poderes en el proceso mismo de estar relacionado. La paradoja de la existencia humana es que el hombre debe buscar simultáneamente la cercanía con los demás y la independencia; la unión con otros y al mismo tiempo la conservación de su individualidad y

[24] *Peer Gynt*, acto v, escena vi. Versión de Else Wasteson, M. Winaerts y Germán Gómez de la Mata. (*Obras completas*. Madrid: Aguilar, S. A.)

de su particularidad.[25] La respuesta a esta paradoja y al problema moral del hombre, como lo hemos señalado, es la *productividad*.

Se puede estar relacionado con el mundo productivamente, obrando y comprendiendo. El hombre produce *objetos*, ejercitando sus poderes sobre la materia en el proceso de creación. El hombre *comprende al mundo*, mental y emocionalmente, a través de la razón y del amor. Su poder de razonar lo faculta para atravesar la superficie y alcanzar la esencia de su objeto al relacionarse activamente con él. Su capacidad de amar lo faculta para atravesar el muro que lo separa de otras personas y para comprenderlas. Aunque el amor y la razón son únicamente dos formas diferentes de comprender al mundo, y aunque el uno no es posible sin la otra y viceversa, son expresiones de diferentes poderes, el de la emoción y el del pensamiento y, por consiguiente, deben ser analizados por separado.

El concepto de amor productivo es ciertamente muy diferente de aquello que con frecuencia llamamos amor. Difícilmente existe otra palabra que sea más ambigua y desconcertante que la palabra "amor". Es empleada para denotar casi todo sentimiento que no sea el odio y la aversión. Abarca todo, desde el amor por una golosina hasta el amor por una sinfonía, desde la simpatía moderada hasta el más intenso sentimiento de apego. Las personas creen que aman cuando se "han enamorado" de alguien. Llaman amor a su dependencia y también a su posesividad. Creen, en efecto, que no hay nada más fácil que amar, que la dificultad radica únicamente en encontrar el objeto adecuado y

[25] Este concepto de relación, como la síntesis de cercanía y singularidad, es, en muchos aspectos, similar al concepto de "apego" y "despego" expuesto por Charles Morris en *Paths of Life* (Nueva York: Harper & Brothers, 1942), pero difiere en que el marco de referencia de Morris es el temperamento, mientras que el mío es el carácter.

que su incapacidad para ser feliz en el amor se debe a su mala suerte de no encontrar el compañero adecuado. Pero, en contraste con todo este pensamiento confuso y caprichoso, el amor es un sentimiento muy específico; si bien cada ser humano tiene una capacidad para el amor, su realización es uno de los logros más difíciles. El amor genuino está arraigado en la productividad y por eso podría ser llamado propiamente "amor productivo". Su esencia es la misma en el amor de una madre por su hijo, en el amor para con nuestros semejantes o en el amor erótico entre dos individuos. Que esto rija igualmente con respecto al amor hacia otros y hacia nosotros mismos, será considerado más adelante.[26] A pesar de que los objetos amorosos difieren y, en consecuencia, la intensidad y la cualidad del amor mismo también difieren, algunos elementos básicos pueden ser considerados como característicos de todas las formas de amor productivo. Son éstos: *el cuidado, la responsabilidad, el respeto* y *el conocimiento.*

El cuidado y la responsabilidad denotan que el amor es una actividad, y no una pasión que nos vence o un afecto por el cual somos "afectados". El elemento de cuidado y responsabilidad en el amor productivo ha sido admirablemente descrito en el libro de *Jonás.* Dios ha dicho a Jonás que vaya a Nínive a advertir a sus habitantes que serán castigados, a menos que enmienden sus costumbres malas. Jonás abandona su misión porque teme que el pueblo de Nínive se arrepienta y que Dios lo perdone. Es un hombre dotado de un fuerte sentido del orden y la ley, pero sin amor. Sin embargo, en su intento de huir, se encuentra en el vientre de una ballena, lo cual simboliza el estado de aislamiento y reclusión que le ha traído su falta de amor y de solidaridad. Dios lo salva y Jonás se encamina a

[26] Capítulo IV: "Egoísmo, amor a sí mismo e interés propio."

Nínive. Predica a sus habitantes tal como Dios le había ordenado y acaece lo que temía. La gente de Nínive se arrepiente de sus pecados, enmiendan sus costumbres y Dios los perdona y decide no destruir la ciudad. Jonás se siente intensamente enfadado y decepcionado; él quería "justicia" y no *misericordia*. Por último, encuentra algún descanso bajo la sombra de un árbol que Dios ha hecho crecer para protegerle del sol. Pero cuando Dios hace marchitar el árbol, Jonás se siente deprimido y se lamenta con cólera a Dios. Dios le responde: "Tú has sentido piedad por el ricino, por el cual no has trabajado ni lo has hecho crecer; que surgió en una noche y en una noche pereció. ¿Y no habría yo de perdonar a Nínive, la gran ciudad, en la que moran más de seis veintenas de miles de individuos, que no pueden discernir entre su mano derecha y su mano izquierda, y también mucho ganado?" La respuesta de Dios a Jonás debe interpretarse simbólicamente. Dios explica a Jonás que la esencia del amor es "trabajar" por algo y "hacer crecer algo", que el amor y el trabajo son inseparables. Se ama aquello por lo que se trabaja y se trabaja por aquello que se ama.

La historia de Jonás implica que el amor no puede estar separado de la *responsabilidad*. Jonás no se siente responsable por la vida de sus hermanos. Él, al igual que Caín, pudo preguntar: "¿Acaso soy el cuidador de mi hermano?" La responsabilidad no es un deber impuesto a uno desde afuera, sino mi respuesta a algo que siento que me concierne. Responsabilidad y respuesta tienen la misma raíz, *respondere* = "responder"; ser responsable significa estar dispuesto a responder.

El amor materno es el ejemplo más común y de más pronta comprensión de lo que es el amor productivo; su verdadera esencia es el cuidado y la responsabilidad. El cuerpo de la madre "trabaja" para el

niño durante el periodo de la gestación y su amor consiste, después del parto, en su esfuerzo por hacer crecer al niño. El amor materno no depende de condiciones que deba reunir el niño a fin de ser amado; es incondicional, basado únicamente en la respuesta de la madre ante las necesidades del niño.[27] No es de asombrarse, pues, que el amor materno haya sido un símbolo de la forma más excelsa del amor, tanto en el arte como en la religión. El término hebreo que expresa el amor de Dios por el hombre y el amor del hombre para con sus semejantes es *rechamim*, cuya raíz es *rechem*, matriz.

Pero no es tan evidente la conexión del cuidado y de la responsabilidad con el amor individual. Se tiene la creencia de que enamorarse es la culminación del amor, cuando en realidad es el comienzo y solamente una oportunidad para lograr el amor. Se cree que el amor es el resultado de una cualidad misteriosa por la cual dos personas se atraen mutuamente, un acontecimiento que ocurre sin esfuerzo. En verdad, tanto la soledad del hombre como su apetito sexual originan que éste fácilmente se enamore y nada misterioso hay acerca de ello, pero es una ganancia que se puede perder con la misma rapidez con que ha sido obtenida. No se es amado accidentalmente; el propio poder de amar produce el amor, tal como el estar interesado lo hace a uno interesante. Los individuos se preocupan por el problema de si son atractivos, mientras

[27] Compárese el punto de vista de Aristóteles sobre el amor: "Pero la amistad parece consistir más bien en amar que en ser amado. Puede verse que es así el deleite que experimentan las madres al amar; pues las madres se desprenden algunas veces de sus hijos para que éstos sean criados por otros y, no obstante, los conocen y los aman, sin esperar ser correspondidas, ya que ello es imposible, pero se contentan, como parece, con ver que sus hijos están bien y en profesarles su amor, aun cuando los niños en su ignorancia no les rindan ninguno de los servicios que se deben a una madre." (Libro VIII, cap. X.)

olvidan que la esencia de la atracción es su propia capacidad para amar. Amar a una persona productivamente implica cuidar y sentirse responsable de su vida; y no únicamente de su existencia física, sino del crecimiento y desarrollo de todos sus poderes humanos. Amar productivamente es incompatible con ser pasivo, con contemplar la vida de la persona amada; implica trabajo y cuidado, y la responsabilidad por su desarrollo.

A pesar del espíritu universalista de las religiones monoteístas de Occidente y de los conceptos políticos progresistas que tienen su expresión en la idea de que "todos los hombres son creados iguales", el amor por la humanidad no ha llegado a ser una experiencia común. Considérase al amor por la humanidad como un logro, el cual, a lo sumo, es posterior al amor hacia un individuo, o como un concepto abstracto cuya realización está reservada para el futuro. Pero el amor hacia el hombre no puede ser separado del amor hacia un individuo. Amar a una persona productivamente significa estar relacionado con su esencia humana, con ella como representante de la humanidad. El amor a un individuo, en tanto esté separado del amor a los semejantes, puede referirse únicamente a lo superficial y lo accidental; por necesidad permanecerá sin ahondar. Si bien puede decirse que el amor por los demás difiere del amor maternal en que el niño se encuentra desamparado, y nuestro semejante no, puede también decirse que aun esta diferencia es relativa. Todos los hombres necesitan ayuda y dependen unos de otros. La solidaridad humana es la condición necesaria para el despliegue de cada uno de los individuos.

El cuidado y la responsabilidad son elementos constitutivos del amor, pero sin el *respeto* por la persona amada y su *conocimiento*, el amor degenera en dominación y posesión. Respeto no es temor; indica —de acuerdo con la raíz de la palabra (*respicere* = mi-

rar a)— la aptitud para ver una persona tal como es, de ser consciente de su individualidad y singularidad. No es posible respetar a una persona sin conocerla; cuidado y responsabilidad serían ciegos si no estuvieran guiados por el conocimiento de la individualidad de la persona.

Un intento preliminar para comprender el *pensamiento productivo* puede hacerse examinando la diferencia entre razón e inteligencia.

La inteligencia es el instrumento de que dispone el hombre para la obtención de metas prácticas, con el fin de descubrir aquellos aspectos de las cosas cuyo conocimiento es necesario para su manejo. La meta en sí misma o, lo que es lo mismo, las premisas en que se basa el pensamiento "inteligente", no son puestas en duda, sino aceptadas, y pueden o no ser racionales en sí mismas. Esta cualidad particular de la inteligencia puede verse claramente en un caso extremo, el de la persona paranoica. Su premisa, por ejemplo, de que todos los individuos conspiran contra ella, es irracional y falsa; pero sus procesos de pensamiento basados en esta premisa pueden mostrar un grado considerable de inteligencia. En su intento de probar su tesis paranoica, conecta observaciones y hace construcciones lógicas que a menudo suelen ser tan convincentes que resulta difícil probar lo irracional de su premisa. La aplicación de la pura inteligencia a problemas no se encuentra, por supuesto, limitada a tal fenómeno patológico. La mayor parte de nuestros pensamientos se ocupan necesariamente de la obtención de resultados prácticos, de los aspectos cuantitativos y "superficiales" de los fenómenos, sin inquirir acerca de la validez de los fines y de las premisas implicadas, y sin intentar comprender la naturaleza y cualidad de los fenómenos.

La razón implica una tercera dimensión, la de la profundidad, que alcanza la esencia de las cosas y de los procesos. Si bien la razón no se encuentra divor-

ciada de los fines prácticos de la vida (y señalaré en seguida en qué sentido es cierto esto), no es un simple instrumento para la acción inmediata. Su función es conocer, entender, captar y relacionarse con las cosas por medio de su comprensión. La razón penetra la superficie de las cosas a fin de descubrir su esencia, sus relaciones ocultas y sus significados profundos: su "razón". Es como si ella fuere no bidimensional, sino "perspectivista", para usar el término de Nietzsche; esto es, abarca todas las perspectivas y dimensiones concebibles y no solamente las de relevancia práctica. El ocuparse de la esencia de las cosas no significa ocuparse de algo que está "detrás" de las cosas, sino de lo esencial, de lo genérico y lo universal; de los rasgos más generales y significativos del fenómeno, libre de sus aspectos superficiales y accidentales, lógicamente irrelevantes.

Podemos proceder ahora a examinar algunas otras características más específicas del pensamiento productivo. El sujeto, en el pensamiento productivo, no es indiferente a su objeto, sino que éste le concierne y le afecta. No se experimenta al objeto como algo muerto y separado de sí mismo y de la vida de uno; al contrario, el sujeto está intensamente interesado en su objeto, y cuanto más íntima sea la relación con él tanto más fecundo es su pensamiento. Es esta misma relación entre él y su objeto lo que en primera instancia estimula su pensamiento. Para él una persona, o cualquier fenómeno, llega a ser objeto de su pensamiento porque es un objeto de su interés, importante desde el punto de vista de su vida individual o el de la existencia humana en general. Una hermosa ilustración de este punto es la historia del descubrimiento por Buda de la "cuádruple verdad". Buda vio a un hombre muerto, a un hombre enfermo y a un hombre anciano. El, un hombre joven, se sintió profundamente afectado por el destino inevitable del hombre, y su

reacción frente a su observación fue el estímulo de su pensamiento que dio por resultado su teoría de la naturaleza de la vida y los caminos para la salvación del hombre. Su reacción no fue, ciertamente, la única posible. Un médico moderno, en la misma situación, podría reaccionar comenzando por pensar cómo combatir la muerte, la enfermedad y la vejez, pero su pensamiento sería igualmente determinado por su reacción total frente a su objeto.

El pensador, en el proceso del pensamiento productivo, es motivado por su interés por el objeto; es afectado por él y reacciona frente a él; se interesa y responde. Pero el pensamiento productivo se caracteriza también por la objetividad, por el respeto del sujeto pensante por su objeto, por su capacidad de ver el objeto tal como es y no como desea que fuere. Esta polaridad entre objetividad y subjetividad es característica del pensamiento productivo como lo es de la productividad en general.

Ser objetivo es posible únicamente si respetamos las cosas que observamos; vale decir, si somos capaces de verlas en su singularidad e interdependencia. Este respeto no es esencialmente diferente del respeto que habíamos considerado en conexión con el amor; si yo quiero comprender algo, debo estar capacitado para verlo tal como existe, de acuerdo con su propia naturaleza; y aunque esto es verdad para todos los objetos del pensamiento, constituye, al mismo tiempo, un problema de especial importancia para el estudio de la naturaleza humana.

Otro aspecto de la objetividad debe estar presente en el pensamiento productivo acerca de los objetos animados e inanimados: el de ver la totalidad de un fenómeno. Si el observador aísla un aspecto del objeto sin ver el conjunto, no logrará la comprensión apropiada ni siquiera de ese solo aspecto que estudia. Wertheimer ha insistido especialmente sobre este punto,

considerándolo como el elemento más importante del pensamiento productivo. "Los procesos productivos —dice— son frecuentemente de esta naturaleza; con el deseo de lograr una real comprensión se inicia el examen y la investigación. Cierta región del campo de estudio llega a hacerse decisiva; es enfocada, pero no llega a estar aislada. Se desarrolla un nuevo y más profundo punto de vista estructural de la situación, implicando cambios en el significado funcional, en el agrupamiento, etc., de los detalles. Dirigido por lo que requiere la estructura de una situación para una región decisiva, se es conducido a una predicción razonable, la cual —como las otras partes de la estructura— exige una verificación directa o indirecta. Se implican dos direcciones: lograr un cuadro total consistente y ver lo que la estructura del conjunto requiere para las partes." [28]

La objetividad no requiere únicamente ver el objeto tal como es, sino también verse a sí mismo como uno es; vale decir, ser consciente de la constelación particular en que uno se encuentra como un observador relacionado con el objeto de la observación. El pensamiento productivo, por consiguiente, se determina por la naturaleza del objeto y la naturaleza del sujeto, quien se vincula con su objeto en el proceso del pensamiento. Esta doble determinación constituye la objetividad, en contraste con la falsa subjetividad en la cual el pensamiento no está regulado por el objeto y degenera así en prejuicio, en pensamiento caprichoso y en fantasía. La objetividad, sin embargo, no es sinónimo de despego, de ausencia de interés y de cuidado como frecuentemente se implica en una falsa idea de la objetividad "científica". ¿Cómo puede atravesarse la velada superficie de las cosas y llegar hasta sus causas y relaciones

[28] Max Wertheimer, *Productive Thinking* (Nueva York: Harper & Brothers, 1945), p. 167. Cf. también p. 192.

si no se tiene un interés vital y suficientemente incitante para una tarea tan afanosa? ¿Cómo podrían formularse las metas de la indagación sino refiriéndolas a los intereses del hombre? *La objetividad no significa indiferencia y despego; significa respeto;* o sea, la aptitud para no deformar y falsificar a las cosas, a las personas y a uno mismo. Pero el factor subjetivo en el observador, sus intereses, ¿no tiende acaso a deformar su pensamiento con la mira de alcanzar los resultados deseados? ¿No es la falta de interés personal la condición para la indagación científica? La idea de que la falta de interés sea una condición para reconocer la verdad es errónea.[29] Difícilmente ha habido un descubrimiento o un conocimiento importante que no tenga por motor un interés del sujeto pensante. En efecto, el pensamiento desinteresado se torna estéril y de corto alcance. Lo que importa no es si existe o no interés, sino *qué clase* de interés existe y cuál será su relación con la verdad. Todo pensamiento productivo es estimulado por el interés del observador. Nunca es un interés *per se* lo que deforma las ideas, sino aquellos intereses que son incompatibles con la verdad, con el descubrimiento de la naturaleza del objeto sometido a la observación.

El concepto de que la productividad es una facultad humana intrínseca contradice la idea de que el hombre es perezoso por naturaleza y que debe ser forzado a ser activo. Esta presunción es muy antigua. Cuando Moisés suplicó al Faraón que dejara partir al pueblo judío para que éste pudiera "adorar a Dios en el desierto" su respuesta fue: "Vosotros sois perezosos, nada más que perezosos." El trabajo del esclavo significaba para el Faraón hacer algo; adorar a Dios, en cambio, para él era pereza. La misma idea han adoptado aquellos que

[29] Cf. el análisis de K. Mannheim sobre esta cuestión en *Ideología y utopía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1941).

han querido beneficiarse con la actividad de otros sin importarles su productividad (la cual no pueden explotar).

Nuestra propia cultura parecería ofrecer testimonio de lo opuesto. El hombre de Occidente ha estado obsesionado durante las últimas centurias por la idea del trabajo, por la necesidad de una actividad constante. En esta circunstancia es casi incapaz de haraganear. Este contraste, sin embargo, es sólo aparente. La pereza y la actividad compulsiva no son opuestas, sino dos síntomas del trastorno en el funcionamiento adecuado del hombre. En el individuo neurótico encontramos frecuentemente la incapacidad para trabajar como su síntoma principal; en la llamada persona "ajustada", la incapacidad para gozar del ocio y del reposo. La actividad compulsiva no es lo opuesto a la pereza, sino su complemento; lo opuesto a ambas es la productividad.

El entorpecimiento de la actividad productiva da lugar a la inactividad o a la superactividad. El hambre y la fuerza nunca pueden ser condiciones para la actividad productiva. Por el contrario, la libertad, la seguridad económica y una organización de la sociedad en la cual el trabajo pueda ser la expresión más significativa de las facultades del hombre, constituyen los factores conducentes a la expresión de la tendencia natural del hombre a hacer uso productivo de sus poderes.

La actividad productiva se caracteriza por el intercambio rítmico de la actividad y el reposo. El trabajo, el amor y el pensamiento productivos son posibles únicamente si la persona puede estar, cuando es necesario, sosegada y sola consigo misma. Ser capaz de prestar atención a sí mismo es un requisito previo para tener la capacidad de prestar atención a los demás; el sentirse a gusto con uno mismo es la condición necesaria para relacionarse con otros.

4) Las orientaciones en el proceso de socialización. Como fue señalado al comienzo de este capítulo, el proceso de vivir implica dos clases de relación con el mundo exterior, la de asimilación y la de socialización. Mientras que la primera ha sido objeto de un análisis detallado en este capítulo,[30] la relación de socialización fue ampliamente tratada en mi obra *El miedo a la libertad*, razón por la cual me limitaré a presentar aquí solamente un breve sumario.

Podemos hacer distinción entre las siguientes clases de relaciones interpersonales: *la de relación simbiótica, la de distanciamiento-destructividad* y *la de amor*.

En la relación *simbiótica* la persona se encuentra relacionada con otras, pero pierde, o nunca obtiene, su independencia; rehúye el peligro de la soledad, llegando a ser parte de otra persona, bien siendo "absorbida" por esa persona o bien "absorbiéndola". Lo primero es la raíz de lo que clínicamente se describe como masoquismo. El masoquismo es el intento de despojarse del yo individual, de huir de la libertad y de buscar la seguridad adhiriéndose a otra persona. Las formas que tal clase de dependencia puede asumir son múltiples: puede ser racionalizada como sacrificio, deber o amor, especialmente cuando las normas culturales legitimicen este tipo de racionalización. Los impulsos masoquistas se combinan algunas veces con impulsos sexuales y placenteros (la perversión masoquista), y frecuentemente se encuentran a tal grado en conflicto con aquellas partes de la personalidad que se esfuerzan por lograr la independencia y libertad, que el individuo los experimenta como dolorosos y atormentadores.

[30] Incluyendo al amor, que fue considerado juntamente con todas las demás manifestaciones de la productividad, con el fin de dar una descripción más completa de la naturaleza de la productividad.

El impulso por absorber a otros —*el sadismo*—, la forma activa de la relación simbiótica, aparece en toda clase de racionalizaciones, como amor, sobreprotección, dominio "justificado", venganza "justificada", etc., y también aparece, combinado con impulsos sexuales, como sadismo sexual. Todas las formas del impulso sádico se remontan al impulso de tener un completo dominio sobre otra persona, de "tragarla" y de transformarla en un objeto desamparado sujeto a nuestra voluntad. El dominio completo sobre una persona impotente constituye la esencia de la relación simbiótica activa. La persona dominada es percibida y tratada como una cosa para ser utilizada y explotada, no como un ser humano que es un fin en sí mismo. Cuanto más mezclado esté este impulso con la destructividad, tanto mayor será su crueldad; pero el dominio benevolente que con frecuencia se disfraza de "amor" es también una expresión de sadismo. Si bien el sádico benevolente desea que su objeto sea rico, poderoso y próspero, existe algo que trata de impedir con toda su fuerza: que su objeto llegue a ser libre e independiente y, de ese modo, cese de ser suyo.

Balzac ofrece un notable ejemplo de sadismo benevolente en sus *Ilusiones perdidas*. Describe la relación entre el joven Luciano y el prisionero Bagno, quien pretende ser un abate. Poco después de haber conocido al joven, quien precisamente había intentado suicidarse, le dice el abate: "Yo te he recogido, te he dado vida y tú me perteneces como la criatura pertenece a su Creador, como —en los cuentos de hadas de Oriente— el Ifrit pertenece al espíritu, como el cuerpo pertenece al alma. Con manos poderosas te mantendré en el camino directo hacia el poder; te prometo, sin embargo, una vida de placer, de honores, de festines sempiternos. Jamás carecerás de dinero, resplandecerás, serás brillante; mientras yo, sometido a la inmundicia de mi tarea de promoverte, aseguraré el brillante edi-

ficio de tu éxito. ¡Amo el poder por el poder mismo! Gozaré siempre de tus placeres aunque yo deberé renunciar a ellos. En breves palabras: seré una misma persona contigo... Amaré a mi criatura, la modelaré y la amoldaré a mi servicio a fin de amarla como un padre ama a su hijo. Iré a tu lado en tu tílburi, mi muchacho querido, me deleitaré con tus éxitos con las mujeres. Y diré: Yo soy este apuesto mancebo."

Mientras la relación simbiótica se caracteriza por la cercanía y la intimidad con el objeto, aunque a expensas de la libertad y de la integridad, una segunda clase de relación es la que se caracteriza por el *distanciamiento*, el *alejamiento* y la *destrucción*. El sentimiento de impotencia individual puede ser vencido apartándose de los otros a quienes se percibe como una amenaza. El alejamiento es, hasta cierto punto, parte del ritmo normal de toda relación del individuo con el mundo, una necesidad para la meditación, el estudio, la revisión de nuestros pensamientos y actitudes. En el fenómeno aquí descrito, el alejamiento es la forma principal de relación con los demás; una relación, por así decirlo, de carácter negativo. Su equivalente emocional es el sentimiento de indiferencia hacia el otro, acompañado frecuentemente de un sentimiento compensador de autoinflación. El alejamiento y la indiferencia pueden ser conscientes, pero no necesariamente; de hecho en nuestra cultura casi siempre están enmascarados por un interés y sociabilidad superficiales.

La *destructividad* es la *forma activa* del alejamiento. El impulso de destruir a otros proviene del temor de ser destruido por ellos. Puesto que el alejamiento y la destructividad son, respectivamente, la forma pasiva y la activa de la misma clase de relación, se mezclan con frecuencia en distintas proporciones. Sin embargo, su diferencia es mayor que la que hay entre las formas activa y pasiva de la relación simbiótica. El impulso destructor proviene de un bloqueo más intenso y com-

pleto de la productividad que el del distanciamiento. Es la perversión del impulso de vivir; es la energía de *la vida no vivida* transformada en energía destructora de la vida.

El amor es la forma productiva de relación con otros y con uno mismo. Implica responsabilidad, cuidado, respeto y conocimiento, así como también el deseo de que la otra persona crezca y se desarrolle. Es la expresión de la intimidad entre dos seres humanos bajo la condición de la conservación de la integridad de cada uno.

De lo anteriormente expresado se deduce que deben existir ciertas afinidades entre las distintas formas de orientación en el proceso de asimilación y socialización, respectivamente. El siguiente esquema ofrece un cuadro de las orientaciones que han sido objeto de nuestro estudio y de las afinidades entre ellas.[31]

ASIMILACIÓN	SOCIALIZACIÓN	
I. *Orientación improductiva:*		
a) Receptiva (Aceptando)	Masoquista (Lealtad)	simbiosis
b) Explotadora (Tomando)	Sádica (Autoridad)	simbiosis
c) Acumulativa (Conservando)	Destructiva (Afirmación)	alejamiento
d) Mercantil (Intercambiando)	Indiferente (Equidad)	alejamiento
II. *Orientación productiva:*		
Trabajadora	Amando, razonando	

Sólo algunas palabras de comentario parecen ser necesarias. Las actitudes receptiva y explotadora, respectivamente, implican una clase diferente de relación inter-

[31] El significado de los conceptos puestos entre paréntesis será explicado en la parte siguiente.

personal que la actitud acumulativa. Tanto la actitud receptiva como la explotadora dan origen a cierta intimidad y acercamiento para con los individuos de quienes se espera obtener lo que se necesita, ya sea en forma pacífica o agresiva. La relación dominante en la actitud receptiva es sumisa y masoquista: si me someto a una persona más fuerte, ésta me dará todo lo que necesito. La otra persona se transforma en la fuente de todo bien, y en la relación simbiótica uno recibe de ella todo lo que se necesita. La actitud explotadora, por otra parte, implica comúnmente una clase de relación sádica: si tomo por medio de la fuerza todo lo que necesito de la otra persona, debo gobernarla y transformarla en el objeto impotente de mi propio dominio.

La clase de relación acumulativa, en contraste con estas dos actitudes, implica un distanciamiento de las otras personas. No se basa en la expectativa de obtener cosas de una fuente externa de todos los bienes, sino en la expectativa de poseer cosas, acumulando y no consumiendo. Cualquier intimidad con el mundo exterior constituye una amenaza para esta clase de sistema autárquico de seguridad. El carácter acumulativo tenderá a resolver el problema de sus relaciones con otros intentando apartarse o bien destruyendo, en caso de que perciba al mundo exterior como una amenaza demasiado grande.

La orientación mercantil se basa también en el distanciamiento de otros, pero en contraste con la orientación acumulativa, el desapego tiene más bien un significado de amistad que de destrucción. El principio general de la orientación mercantil implica contacto sencillo, apego superficial y desapego de otros, sólo en un sentido emocional más profundo.

5) Combinaciones de distintas orientaciones. Al describir las diferentes clases de orientaciones impro-

ductivas y la orientación productiva, las he considerado como si fueran entidades separadas, claramente diferenciadas unas de otras. Por razones didácticas este método me pareció conveniente, ya que es preciso comprender la naturaleza de cada orientación antes de intentar la comprensión de sus combinaciones. En realidad, siempre se trata de combinaciones, pues un carácter jamás representa exclusivamente a una de las orientaciones improductivas o a la orientación productiva.

Entre las combinaciones de las distintas orientaciones, debemos distinguir las de las orientaciones improductivas entre sí y las de una orientación improductiva con la orientación productiva. Algunas de las primeras tienen ciertas afinidades entre sí; la orientación receptiva, por ejemplo, se encuentra combinada con más frecuencia con la explotadora que con la acumulativa. Las orientaciones receptiva y explotadora tienen en común el acercamiento hacia el objeto, en contraste con el distanciamiento que caracteriza a la orientación acumulativa. Sin embargo, también las orientaciones de menor afinidad suelen presentarse en forma combinada. Si se desea caracterizar a una persona, deberá hacerse esto tomando como base la orientación que predomine en ella.

La combinación de una orientación improductiva y la productiva requiere un análisis más amplio. No existe ninguna persona cuya orientación sea enteramente productiva ni nadie que carezca completamente de productividad. Pero el grado respectivo de intensidad de la orientación productiva y la improductiva en la estructura de carácter de cada persona varía y determina la *cualidad* de las orientaciones improductivas. En la precedente descripción de las orientaciones improductivas, se consideró que éstas predominaban en una estructura de carácter. Debemos complementar ahora la anterior descripción considerando las cualidades de las orientaciones improductivas en una estructura de carác-

ter en la cual *predomina* la orientación *productiva*. Las orientaciones improductivas no tienen en este caso el sentido negativo que las caracteriza cuando predominan, sino que poseen una cualidad diferente y constructiva. De hecho, las orientaciones improductivas, tal como fueron descritas, pueden considerarse como distorsiones de orientaciones que en sí mismas constituyen una parte normal y necesaria de la vida. Todo ente humano, para sobrevivir, debe ser capaz de *aceptar* cosas de otros, de *tomarlas*, de *ahorrar* y de *intercambiar* cosas. Debe asimismo ser capaz de *seguir a la autoridad*, *conducir a otros*, estar *solo* y *afirmarse a sí mismo*. Sólo cuando su manera de adquirir objetos y de relacionarse con otros es esencialmente improductiva, su capacidad de aceptar, tomar, ahorrar o intercambiar se transformará en el deseo voraz de recibir, explotar, acumular o traficar como modos predominantes de adquisición. Las formas improductivas de la relación social en una persona predominantemente productiva —lealtad, autoridad, equidad, afirmación— se convierten en sumisión, dominio, alejamiento y destructividad en una persona predominantemente improductiva. Cualquiera de las orientaciones improductivas posee, por consiguiente, un aspecto positivo y otro negativo, de acuerdo con el grado de productividad de la estructura total del carácter. La siguiente lista de los aspectos positivos y negativos de las distintas orientaciones puede servir como una ilustración de este principio.

ORIENTACIÓN RECEPTIVA (ACEPTANDO)

Aspecto positivo	*Aspecto negativo*
capaz de aceptar	pasivo, sin iniciativa
conforme	carente de opinión y de carácter
devoto	sumiso
modesto	sin orgullo
encantador	parásito

adaptable	carente de principios
ajustado socialmente	servil, sin confianza en sí mismo
idealista	apartado de la realidad
sensitivo	cobarde
cortés	rastrero
optimista	iluso
confiado	crédulo
tierno	sensiblero

ORIENTACIÓN EXPLOTADORA (TOMANDO)

Aspecto positivo	*Aspecto negativo*
activo	explotador
capaz de tomar iniciativa	agresivo
capaz de reclamar	egocéntrico
altivo	presuntuoso
impulsivo	precipitado
confiado en sí mismo	arrogante
cautivador	seductor

ORIENTACIÓN ACUMULATIVA (CONSERVANDO)

Aspecto positivo	*Aspecto negativo*
práctico	carente de imaginación
económico	mezquino
cuidadoso	suspicaz
reservado	frío
paciente	letárgico
cauteloso	angustiado
constante, tenaz	obstinado
imperturbable	indolente
sereno ante los problemas	inerte
ordenado	pedante
metódico	obsesivo
fiel	posesivo

ORIENTACIÓN MERCANTIL (INTERCAMBIANDO)

Aspecto positivo	*Aspecto negativo*
calculador	oportunista
capaz de cambiar	inconsistente
juvenil	pueril
previsor	sin futuro o pasado

de criterio amplio	carente de principios y valores
sociable	incapaz de estar solo
experimentador	sin meta ni propósito
no dogmático	relativista
eficiente	superactivo
curioso	carente de tacto
inteligente	intelectualoide
adaptable	sin discriminación
tolerante	indiferente
ingenioso	soso
generoso	disipador

Los aspectos positivos y negativos no constituyen dos clases separadas de síndromes. Cada uno de estos rasgos puede describirse como un punto de una línea continua que está determinada por *el grado de preponderancia de la orientación productiva.* Se encontrará un orden sistemático y racional, por ejemplo, cuando es alto el grado de productividad, mientras que con una productividad deficiente, éste degenerará más y más en un "orden" meticuloso, irracional, pedante y compulsivo que realmente frustra su propio propósito. Lo mismo puede decirse del cambio de la juventud a la puerilidad o de la altivez al engreimiento. Al considerar solamente las orientaciones básicas, vemos su grado titubeante de variabilidad en cada persona, ocasionado por el hecho de que:

1) las orientaciones improductivas se combinan de diferentes maneras con respecto a la proporción respectiva de cada una de ellas;
2) cada una cambia de cualidad de acuerdo con el grado de productividad existente;
3) las distintas orientaciones pueden actuar con diferente intensidad en las esferas materiales, emocionales o intelectuales de actividad, respectivamente.

Si sumamos al cuadro de la personalidad los diferentes temperamentos y dones, nos será fácil reconocer que la configuración de estos elementos básicos origina un número infinito de variaciones en la personalidad.

IV. LOS PROBLEMAS DE LA ÉTICA HUMANISTA

La objeción más obvia contra el principio de la Ética Humanista —que la virtud es lo mismo que la prosecución de las obligaciones del hombre para consigo mismo y el vicio igual a la automutilación— es que hacemos del egoísmo la norma de la conducta humana cuando en realidad el fin de la Ética debiera ser su anulación y, además, que no tomamos en cuenta la maldad innata del hombre, que únicamente puede ser reprimida por el temor a las sanciones y el miedo a las autoridades. O, si el hombre no es malo por naturaleza, el argumento podría ser: ¿no está el hombre constantemente buscando placer y no es el placer contrario o, al menos, indiferente a los principios de la ética? ¿No es la conciencia el único agente efectivo en el hombre que lo induce a actuar virtuosamente, y no ha perdido la conciencia en la Ética Humanista su lugar? En ella parece no haber lugar tampoco para la fe; sin embargo, ¿no es la fe una base necesaria para la conducta ética?

Estas preguntas implican ciertas hipótesis acerca de la naturaleza humana y constituyen un reto a todo aquel psicólogo que se ocupe del logro de la felicidad y el desarrollo del hombre y, en consecuencia, de las normas morales conducentes a ese fin. En este capítulo intentaré ocuparme de estos problemas a la luz de los datos psicoanalíticos cuyo fundamento teórico fue expuesto en el capítulo titulado "La naturaleza humana y el carácter."

1. EGOÍSMO, AMOR A SÍ MISMO E INTERÉS PROPIO[1]

Amarás a tu prójimo como a ti mismo.

Biblia

La cultura moderna está saturada por un tabú contra el egoísmo. Se nos enseña que ser egoísta es pecaminoso y que el amar a los demás es virtud. Esta doctrina se halla en flagrante contradicción con la práctica de la sociedad moderna, la cual sostiene la doctrina de que la tendencia más poderosa y legítima del hombre es el egoísmo y que, siguiendo este impulso imperioso, el individuo realiza su mejor contribución al bien común. Pero la doctrina que sostiene que el egoísmo es el peor de los males y el amor hacia otros la mayor virtud, sigue siendo poderosa. El egoísmo es usado en este caso casi como sinónimo de amor a sí mismo. La alternativa consiste en amar a los demás, lo cual es una virtud, o en amarse a uno mismo, lo cual es un vicio.

Este principio tuvo su expresión clásica en la teología de Calvino, de acuerdo con la cual el hombre es esencialmente malo e impotente. El hombre no logra obtener absolutamente nada bueno por su propio esfuerzo o mérito. "No nos pertenecemos —dice Calvino—. Por consiguiente, ni nuestra razón ni nuestra voluntad deben predominar en nuestras reflexiones y acciones. No nos pertenecemos; por lo tanto, no nos propongamos, como fin nuestro, el buscar lo que pueda ser conveniente para nosotros de acuerdo con la carne. No nos pertenecemos; y por eso olvidémonos de nos-

[1] Cf. Erich Fromm, "Selfishness and Self-Love", *Psychiatry* (noviembre, 1939). El siguiente estudio del egoísmo y del amor a sí mismo es una repetición parcial de dicho artículo.

otros mismos y de todas nuestras cosas, en tanto sea posible. Nosotros, al contrario, pertenecemos a Dios; vivamos y muramos por Él. Porque así como la peste más devastadora arruina a los individuos si se obedecen a sí mismos, el único refugio de salvación consiste en no conocer ni desear nada por uno mismo, sino guiado por Dios, quien camina ante nosotros."[2] El hombre no solamente debiera tener la convicción de su absoluta insignificancia, sino, además, debiera hacer todo por humillarse a sí mismo. "Por cuanto yo no lo llamo humildad si suponéis que nos queda algo... no podemos pensar de nosotros como debiéramos sin despreciar absolutamente todo lo que pueda suponerse sea una excelencia en nosotros. Esta humildad es la sumisión no fingida de un espíritu abrumado por un pesado sentido de su propia miseria y pobreza, ya que tal es su descripción uniforme en la palabra de Dios."[3]

Este énfasis en la insignificancia y la perversidad del individuo implica que no hay nada en él mismo que deba agradarle y respetar. La doctrina tiene su raíz en el desprecio y el aborrecimiento de sí. Calvino aclara este punto con mucha precisión: habla del amor a sí mismo como de "una peste".[4] Si el individuo encuentra algo "en cuya fuerza encuentre placer en sí mismo", deja traslucir este pecaminoso amor a sí mismo. Este afecto para consigo mismo le hará juez de otros y les despreciará. Por lo tanto, el estimarse o agradarse de sí mismo es uno de los mayores peca-

[2] Johannes Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, trad. por John Allen (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1928), en particular el libro III, cap. 7, p. 619. Desde "Porque así como..." la traducción fue hecha del original en latín (Johannes Calvino, *Institutio Christianae Religionis* Editionem curavit, A. Tholuk, Berolini, 1935, par. 1, p. 445).

[3] *Ibid.*, cap. 12, par. 6, p. 681.

[4] *Ibid.*, cap. 7, par. 4, p. 622.

dos. Se supone que excluye el amor hacia los demás[5] y que es idéntico al egoísmo.[6]

El concepto del hombre sostenido por Calvino y Lutero ha tenido una profunda influencia sobre el desarrollo de la sociedad moderna occidental. Ellos fijaron los fundamentos de una actitud en la cual no se consideró a la felicidad del hombre como el fin de la vida, sino en la que el hombre llegó a ser un medio, un complemento de fines que están más allá de él, que pertenecen a un Dios todopoderoso o a las no menos poderosas autoridades y normas seculares del Estado, de los negocios y del éxito. Kant, quien respecto de la idea de que el hombre debe ser un fin en sí mismo y jamás un medio solamente, fue tal vez el pensador ético de más influencia del periodo iluminista, condenó, no obstante, del mismo modo al amor a sí mismo. De acuerdo con él, es una virtud desear la felicidad para los demás, pero desear la propia felicidad es éticamente indiferente, ya que es algo a lo cual tiende la naturaleza del hombre, y puesto que se trata de un esfuerzo natural no puede tener un valor ético positivo.[7]

[5] Debiera notarse, sin embargo, que hasta al amor por el prójimo, aun cuando es una de las doctrinas fundamentales del Nuevo Testamento, no le fue dada la correspondiente importancia por Calvino En flagrante contradicción con el *Nuevo Testamento*, Calvino dice: "En cuanto a la prioridad que los hombres doctos dispensan a la caridad respecto de la fe y la esperanza, es una mera divagación de una imaginación extraviada..." Cap. 24, par. 1, p. 531.

[6] A despecho del énfasis de Lutero sobre la libertad espiritual del individuo, su teología —diferente como es bajo muchos aspectos de la de Calvino— está compenetrada de la misma convicción acerca de la impotencia básica y de la insignificancia del hombre.

[7] Compárese Inmanuel Kant, *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trad. por Tomas Kingsmill Abbott (Nueva York: Longmans, Green & Co., 1909), parte 1, libro I, cap. I, par. VIII, observación II, p. 126.

Kant admite que no se deben abandonar las pretensiones a la felicidad; bajo ciertas circunstancias puede ser incluso un deber el mostrarse interesado en ella; en parte porque la salud, la riqueza, etc., pueden ser medios necesarios para el pleno cumplimiento del deber y en parte porque la carencia de felicidad —la pobreza— puede impedir dar pleno cumplimiento al mismo.[8] Pero el amor por uno mismo, el esforzarse por la propia felicidad, nunca pueden ser una *virtud*. El esfuerzo por la propia felicidad, como principio ético, "es el más objetable no solamente porque es falso... sino porque los resortes que proporciona a la moral son tales que antes bien la minan y destruyen su sublimidad..."[9]

Kant distingue entre egoísmo, amor a sí mismo, *philautia* —benevolencia para con uno mismo— y arrogancia, el placer en uno mismo. Pero aun el "amor racional a sí mismo" debe ser restringido por principios éticos, el placer en uno mismo debe ser abatido, y el individuo debe llegar a sentirse humillado al compararse con la santidad de las leyes morales.[10] El individuo debe encontrar la suprema felicidad en el pleno cumplimiento de su deber. La realización del principio moral —y, por consiguiente, de la felicidad del individuo— es únicamente posible en el conjunto general, la nación, el Estado. Pero "el bienestar del Estado" —y *salus rei publicae suprema lex est*— no es idéntico al bienestar de los ciudadanos y su felicidad.[11]

[8] *Ibid.*, en particular parte I, libro I, cap. III, p. 186.

[9] *Loc. cit.* "Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals", segunda sección, p. 61.

[10] Loc. cit., parte I, libro I, cap. III, p. 165.

[11] Inmanuel Kant, *Inmanuel Kants Werke* (Berlín: Cassierer), en particular "Der Rechtslehre zweiter Teil", I. Abschnitt, par. 49, p. 124. He traducido del texto alemán, ya que esta parte fue omitida en la traducción inglesa de *The Metaphysics of Ethics*, por I. W. Semple (Edinburgo: 1871).

A pesar de que Kant muestra un mayor respeto por la integridad del individuo que Calvino o Lutero, niega el derecho del individuo a rebelarse aun en el caso de hallarse bajo el gobierno más tiránico; el rebelde no debe ser castigado con ninguna otra pena menor que la muerte si amenazare al soberano.[12] Kant enfatiza la propensión nata hacia el mal en la naturaleza del hombre,[13] para cuya supresión la ley moral, el imperativo categórico, es esencial para que el hombre no se transforme en una bestia y la sociedad humana no termine en una anarquía salvaje.

En la filosofía del periodo de la Ilustración las pretensiones del individuo por alcanzar la felicidad han sido destacadas de un modo mucho más acentuado por parte de otros pensadores que por parte de Kant, por ejemplo Helvetius. Esta tendencia de la filosofía moderna ha encontrado su más radical expresión en Stirner y Nietzsche.[14] Pero mientras ellos asumen la posición opuesta a Calvino y a Kant con respecto al valor del egoísmo, están de acuerdo con éstos en la suposición de que el amor hacia otros y el amor hacia uno mismo son alternativos. Proclaman el amor hacia otros como una debilidad y un autosacrificio, postulando, en cambio, el egoísmo y el amor por sí mismo —ellos también confunden el punto al no diferenciar con claridad entre estos últimos— como una virtud. Stirner dice así: "Aquí debe decidir el egoísmo, no el principio del amor, no motivos de amor como la misericordia, la dulzura, la naturaleza virtuosa o aun la

[12] *Ibid.*, p. 126.

[13] Compárese Inmanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trad. por T. M. Greene y H. H. Hudson (Chicago: Open Court, 1934), libro I.

[14] A fin de no hacer demasiado extenso este capítulo, analizo tan sólo el desarrollo filosófico moderno. El estudiante de filosofía sabrá que la ética de Aristóteles y la de Spinoza consideran al amor a sí mismo una virtud, no un vicio, en notable contraste con el punto de vista de Calvino.

justicia y la equidad, porque *iustitia* también es un fenómeno de amor, un producto de amor; el amor conoce solamente el sacrificio y exige el autosacrificio." [15]

La clase de amor denunciado por Stirner es la dependencia masoquista por la cual el individuo se vuelve un medio para el logro del propósito de alguien o algo ajeno a él. Al oponerse a este concepto de amor no evitó un enunciado que —polémico en sumo grado— exagera la cuestión. El principio positivo del cual se ocupó Stirner [16] hallábase en oposición a la actitud que había sido la de la teología cristiana durante siglos y que fue vivida en el idealismo germano prevaleciente en su tiempo, a saber: doblegar al individuo a fin de que se someta a un poder y un principio ajenos a él y encuentre su centro en ellos. Stirner no fue un filósofo a la altura de Kant o Hegel, pero tuvo el valor de rebelarse radicalmente contra aquella parte de la filosofía idealista que negaba al individuo concreto y que, de ese modo, ayudaba al Estado absoluto a retener su poder opresivo sobre él.

A despecho de las numerosas diferencias entre Stirner y Nietzsche, sus ideas sobre el tema son bastante similares. Nietzsche también señala al amor y al altruismo como expresiones de debilidad y autonegación. La

[15] Max Stirner, *The Ego and His Own*, trad. por S. T. Byington (Londres: A. C. Fifield, 1912), p. 339.

[16] Uno de sus enunciados positivos es, por ejemplo: "Pero ¿cómo usa uno la vida? Consumiéndola como se quema una vela... El goce de la vida consiste en consumirla." F. Engels notó claramente la unilateralidad de los enunciados de Stirner e intentó superar la falsa alternativa entre el amor por uno mismo y el amor por otros. En una carta a Marx, en la cual analiza el libro de Stirner, escribe Engels: "Si, no obstante, el individuo concreto y real es la base verdadera para nuestro hombre 'humano', es evidente que el egoísmo —naturalmente no sólo el egoísmo de la razón de Stirner, sino también el egoísmo del corazón— es la base de nuestro amor por el hombre." *Marx-Engels Gesamtausgabe (Obras Completas).* (Berlín: Marx-Engels Verlag, 1929), p. 6.

búsqueda del amor es para Nietzsche típica de los esclavos, incapaces de luchar por lo que desean y que, por consiguiente, tratan de lograrlo por medio del amor. El altruismo y el amor por la humanidad han llegado así a ser signos de degeneración.[17] Para Nietzsche la esencia de una aristocracia buena y saludable es que esté dispuesta a sacrificar un sinnúmero de individuos a sus intereses sin sentirse culpable. La sociedad debiera ser una "fundación y un tablado por medio de los cuales una clase selecta de seres será capaz de elevarse hasta sus más altos deberes y, en general, hacia una existencia más elevada".[18] Podrían agregarse numerosas citas para documentar este espíritu de menosprecio y de egoísmo. Estas ideas han sido frecuentemente interpretadas como *la* filosofía de Nietzsche. Sin embargo, no representan la verdadera esencia de su filosofía.[19]

Existen varias razones por las cuales Nietzsche se expresó en el sentido señalado anteriormente. En primer lugar, como la de Stirner, su filosofía es una reacción —una rebelión— contra la tradición filosófica de subordinar al individuo empírico a poderes o principios fuera de él. Su tendencia a exagerar demuestra esta cualidad reactiva. En segundo lugar, había en la personalidad de Nietzsche sentimientos de inseguridad y ansiedad que lo llevaron a destacar al "hombre fuerte" como una formación reactiva. Nietzsche, finalmente, quedó impresionado por la teoría de la evolución y su énfasis sobre la "supervivencia del más apto". Esta interpretación no altera el hecho de que Nietzsche creyó que existe una contradicción entre el amor hacia otros y el amor hacia uno mismo; no obstante, su punto de vista contiene el núcleo desde el cual puede

[17] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de dominio*, est. 246, 326, 369, 373 y 728.

[18] Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, est. 258.

[19] Cf. G. A. Morgan, *What Nietzsche Means* (Cambridge: Harvard University Press, 1943).

ser vencida esta falsa dicotomía. El "amor" que él ataca no radica en la fuerza propia, sino en la propia debilidad. "Vuestro amor por el prójimo es el mal amor de vosotros mismos. ¡Huís de vosotros refugiándoos en el prójimo y gustosamente hacéis una virtud de ello! Pero yo pongo en duda vuestro 'desinterés'." Declara luego explícitamente: "No os podéis soportar y no os amáis suficientemente a vosotros mismos."[20] El individuo tiene para Nietzsche "un enorme significado".[21] El individuo "fuerte" es aquel que tiene "bondad verdadera, nobleza, grandeza de alma, que no da para recibir, que no quiere sobresalir con su bondad; el derroche, como tipo de verdadera bondad; la riqueza de la persona, como una premisa".[22] Expresa el mismo pensamiento en *Así habló Zaratustra*: "El uno va hacia el prójimo porque se busca a sí mismo, y el otro porque quiere perderse a sí mismo."[23]

La esencia de esta opinión es la siguiente: el amor es un fenómeno de abundancia; su premisa es la fuerza del individuo que puede dar. Amor es afirmación y productividad: "Busca para crear lo que es amado."[24] Amar a otra persona es solamente una virtud si emana de esta fuerza interna, pero es un vicio si es la expresión de la incapacidad básica para ser uno mismo.[25] Sin embargo, persiste el hecho de que Nietzsche dejara el problema de la relación entre el amor por uno mismo y el amor por otros como una antinomia no resuelta.

La doctrina que sostiene que el egoísmo es el mayor mal y que el amarse a sí mismo excluye el amar a

[20] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra.*
[21] *La voluntad de dominio*, est. 785.
[22] *Ibid.*, est. 935.
[23] *Así habló Zaratustra.*
[24] *Ibid.*
[25] Véase Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, est. 35; *Ecce Homo*, est. 2; Nachlass, *Nietzsches Werke* (Leipzig: A. Kroener), pp. 63-64.

otros, de ninguna manera está restringida a la teología y a la filosofía. Llegó también a ser una de las principales ideas promulgadas en el hogar, en la escuela, en las películas cinematográficas y en los libros; de hecho, en todos los medios de sugestión social. "No seas egoísta" es una frase que ha sido impresa en millones de niños, generación tras generación. Su significado es un tanto vago. La mayor parte de la gente diría que significa no ser desconsiderado, mantener interés por los demás. En realidad significa generalmente mucho más que eso. El no ser egoísta implica no hacer lo que uno desea, abandonar los propios deseos en consideración a los que tienen autoridad. "No seas egoísta" acusa, en último análisis, la misma ambigüedad que en el calvinismo. Aparte de su implicación obvia, significa "no te ames a ti mismo", "no seas tú mismo", sino sométete a algo más importante que tú, a un poder fuera de ti o a su interiorización: "el deber". "No seas egoísta" ha llegado a ser uno de los instrumentos ideológicos más poderosos para suprimir la espontaneidad y el libre desarrollo de la personalidad. Bajo la presión de este lema se pide al individuo cualquier sacrificio y una completa sumisión: se consideran "desinteresadas" solamente aquellas acciones que no sean de utilidad para el individuo, sino para alguien o algo fuera de él.

Este cuadro, debemos repetirlo, es en cierto sentido unilateral. Porque al lado de la doctrina que sostiene que no se debe ser egoísta, la teoría opuesta también está difundida en la sociedad moderna: ten presente tu propia ventaja, obra de acuerdo con aquello que sea lo mejor para ti; y al actuar de ese modo estarás obrando también para la mayor ventaja de todos los demás. La idea de que el egoísmo es la base del bienestar general, en efecto, es el principio sobre el cual ha sido edificada la sociedad de competencia. Es realmente curioso que dos principios aparentemente tan contra-

dictorios puedan ser profesados al mismo tiempo en una misma cultura; sin embargo, del hecho no existe duda alguna. Un resultado de esta contradicción es la confusión en el individuo. Colocado entre estas dos doctrinas, se ve seriamente obstaculizado en el proceso de integración de su personalidad. Esta confusión es una de las fuentes más significativas del desconcierto y desamparo del hombre moderno.[20]

La doctrina que sostiene que el amor por uno mismo es idéntico al "egoísmo" y que amarse a sí mismo o amar a los demás es la alternativa, ha impregnado el pensamiento teológico, filosófico y popular; la misma doctrina ha sido racionalizada en lenguaje científico en la teoría del narcisismo de Freud. El concepto de Freud presupone una determinada cantidad de libido. En el bebé, toda la libido tiene como objeto a la propia persona del niño, es la fase del "narcisismo primario", como la llama Freud. Durante el desarrollo del individuo, la libido es transferida de la propia persona a otros objetos. Si una persona se encuentra bloqueada en su "relación con el objeto", la libido se retira de los objetos y vuelve a la propia persona; esto es llamado "narcisismo secundario". De acuerdo con Freud, cuanto más amor doy al mundo exterior es menor el amor que queda para mí mismo, y a la inversa. Describe, pues, el fenómeno del amor como un empobrecimiento del amor hacia sí mismo porque toda la libido se transfiere a un objeto fuera de uno.

Surgen estas preguntas: ¿Apoya la observación psicológica la tesis de que existe una contradicción básica y un estado alternante entre el amor por uno mismo y el amor por otros? ¿Es el amor a sí mismo el mismo fenómeno que el egoísmo o se trata de dos

[20] Este punto ha sido recalcado por Karen Horney en *The Neurotic Personality of our Time* (Nueva York: W. W. Norton & Company, 1937), y por Robert S. Lynd en *Knowledge for What?* (Princeton University Press, 1939).

fenómenos opuestos? Además, ¿es el egoísmo del hombre moderno realmente un *interés por él mismo* como individuo, con todas sus potencialidades intelectuales, emocionales y sensuales? ¿Acaso "él" no ha llegado a convertirse en un accesorio de su papel socioeconómico? *¿Es su egoísmo idéntico al amor por sí mismo*, o acaso no está causado por la falta de éste?

Antes de comenzar la exposición del aspecto psicológico del egoísmo y del amor a sí mismo debe recalcarse la falsedad lógica del concepto de que el amor por los demás y el amor por uno mismo son recíprocamente excluyentes. Si es una virtud amar a mi prójimo como ser humano, entonces debe ser una virtud —y no un vicio— amarme a mí mismo, puesto que yo también soy un ser humano. No existe ningún concepto del hombre en el cual yo mismo no esté incluido. Una doctrina que proclame tal exclusión prueba, por este hecho, ser intrínsecamente contradictoria. La idea expresada, en la Biblia, "Ama a tu prójimo como a ti mismo", implica que el respeto por la propia integridad y singularidad, el amor y la comprensión de uno mismo no pueden ser separados del respeto, el amor y la comprensión de otro individuo. El amor por mi propio ser está inseparablemente vinculado con el amor por cualquier semejante.

Hemos llegado ahora a las premisas psicológicas básicas sobre las cuales se levantan las conclusiones de nuestro argumento. En términos generales esas premisas son las siguientes: no solamente otros, sino nosotros mismos somos el "objeto" de nuestros sentimientos y actitudes; las actitudes hacia otros y hacia nosotros mismos, lejos de ser contradictorias, son básicamente *conjuntivas*. Respecto al problema que estamos exponiendo, esto significa: el amor por otros y el amor por nosotros no es una alternativa. Por el contrario, una actitud de amor hacia ellos mismos se encuentra en todos aquellos capaces de amar a otros. *El amor*, en prin-

cipio, es *indivisible en lo* que se *refiere a la conexión entre "objetos" y el propio* ser. El amor genuino es una expresión de productividad e implica cuidado, respeto, responsabilidad y conocimiento. No es un "afecto" en el sentido de estar afectado por alguien, sino un esfuerzo activo por el desarrollo y felicidad de la persona amada, arraigado en la propia capacidad de amar.

Amar es una expresión del poder de amar, y amar a alguien es la actualización y concentración de esta capacidad respecto a una persona. No es verdad, como lo podría dar a entender la idea del amor romántico, que exista solamente *una* persona en el mundo a quien se pueda amar y que la gran oportunidad de la vida es hallar a esa persona única. Ni es verdad tampoco que al encontrar a esa persona el amor por ella determine el retiro del amor a otras. El amor que únicamente puede sentirse hacia una sola persona demuestra, por este mismo hecho, no ser amor, sino una vinculación simbiótica. La afirmación básica contenida en el amor es dirigida hacia la persona amada como una encarnación de cualidades humanas esenciales. El amor por una persona implica el amor por el hombre como tal. La clase de amor que William James llama "división del trabajo", por la cual se ama a la propia familia pero no se tienen sentimientos para el "extraño", es un signo de impotencia básica para amar. El amor al hombre no es, como se supone frecuentemente, una abstracción que se obtenga del amor a una persona específica, sino que es su antecedente, aunque genéticamente se adquiere al amar individuos específicos.

De esto se deduce que yo mismo, en principio, debo ser, tanto como otra persona, un objeto de mi amor. *La afirmación de la propia vida, felicidad, crecimiento, libertad, está arraigada en la capacidad de uno para* amar, vale decir, en el cuidado, el respeto, la responsabilidad y el conocimiento. Si un individuo es capaz

de amar productivamente, también se ama a sí mismo; mas si *únicamente* puede amar a otros, no puede amar a nadie.

Si queda admitido que el amor por sí mismo y el amor por otros es, en principio, conjuntivo, ¿cómo explicamos el egoísmo que obviamente excluye todo interés genuino por otros? La persona egoísta está únicamente interesada en sí misma, desea todo para ella, no siente placer en dar, sino sólo en tomar. El mundo exterior es contemplado únicamente desde el punto de vista de lo que pueda extraer de él; carece de interés por las necesidades de otros y de respeto por la dignidad e integridad. No puede ver más allá de sí misma; juzga a toda persona y cosa desde el punto de vista de la utilidad para ella; es básicamente incapaz de amar. ¿No prueba esto acaso que el interés por otros y el interés por sí mismo son una alternativa inevitable? Esto sería así si el egoísmo y el amor a sí mismo fueran idénticos. Pero esta presunción es el error que ha conducido a tantas conclusiones erróneas en este problema. *El egoísmo y el amor a sí mismo, lejos de ser idénticos, son realmente opuestos.* La persona egoísta no se ama a sí misma demasiado, sino muy poco; en realidad se odia. Esta falta de afecto y de cuidado para con ella misma, que es solamente una expresión de su falta de productividad, la sume en un estado de vacuidad y de frustración. Es necesariamente infeliz y está ansiosamente interesada en arrebatar a la vida aquellas satisfacciones cuya obtención ella misma obstaculiza. Parece preocuparse demasiado por sí msima, pero en realidad hace solamente un vano intento por ocultar y compensar su falta de cuidado para consigo misma. Freud sostiene que la persona egoísta es narcisista, como si hubiera retirado su amor de otros y lo hubiera vuelto hacia su propia persona. *Es cierto que las personas egoístas son incapaces de amar a otros, pero tampoco son capaces de amarse a sí mismas.*

Es más fácil comprender el egoísmo comparándolo con el interés exagerado que por sus hijos muestra una madre dominante y excesivamente solícita. Si bien cree conscientemente que ama en particular a su hijo, tiene, en realidad, una hostilidad profundamente reprimida hacia el objeto de su interés. Está interesada en exceso, no porque ama mucho a su hijo, sino porque tiene que compensar su falta de capacidad para amarlo.

Esta teoría de la naturaleza del egoísmo es confirmada en la experiencia psicoanalítica con el "desinterés" neurótico, un síntoma observado en no pocas personas, quienes comúnmente no son atormentadas por este síntoma, sino por otros conectados con él, como depresión, fatiga, incapacidad para trabajar, fracaso en las relaciones amorosas, etc. No sólo el "desinterés" no es sentido como un "síntoma", sino que frecuentemente es el rasgo del carácter redentor de que se envanecen tales personas. La persona "desinteresada" no desea nada para sí; "vive solamente para los demás" y se enorgullece de no darse importancia a sí misma; mas la confunde el que a pesar de su falta de egoísmo no sea feliz y el que sus relaciones con las personas más próximas a ella sean insatisfactorias. Desea que se le extirpen lo que ella considera sus síntomas, pero no su "falta de egoísmo". La labor analítica demuestra que su falta de egoísmo no es algo que esté separado de sus otros síntomas, sino uno de éstos y, de hecho, con frecuencia el de mayor importancia; que está paralizada en su capacidad de amar o disfrutar de cualquier cosa; que está saturada de hostilidad hacia la vida y que tras esta fachada de generosidad oculta un sutil pero no menos intenso egocentrismo. Esta persona puede ser curada únicamente si su "desinterés" se interpreta también como un síntoma junto con los otros, de modo que su falta de productividad, que está en la raíz tanto de su "desinterés" como de sus otros trastornos, pueda corregirse.

La naturaleza de este "desinterés" se hace particularmente manifiesta en su efecto sobre otros y con más frecuencia, en nuestra cultura, en el efecto que la madre "no egoísta" ejerce sobre sus hijos. Ella cree que debido a su falta de egoísmo sus hijos experimentarán lo que significa ser amado y aprenderán, a su vez, lo que significa amar. El efecto de su falta de egoísmo, no obstante, no corresponde a sus esperanzas. Los hijos no muestran la felicidad de las personas que tienen la plena convicción de ser amadas; están inquietos, tensos, atemorizados ante la desaprobación de la madre y deseosos de complacerla y de vivir de acuerdo con lo que ella espera. Generalmente son afectados por la hostilidad oculta de su madre contra la vida que ellos más bien sienten que reconocen y que con el tiempo también les es inculcada. De hecho, el efecto que ejerce sobre sus hijos la madre "desinteresada" no es muy diferente del de la madre egoísta; con frecuencia es, ciertamente, peor porque la falta de egoísmo de la madre impide que los hijos la critiquen. Se les impone la obligación de no decepcionarla y bajo una careta de virtud se les enseña la aversión por la vida.

Si se tiene la oportunidad de estudiar el efecto que ejerce una madre con un auténtico amor por sí misma, se puede comprobar que no hay nada más efectivo para hacer experimentar a un niño lo que es amor, alegría y felicidad que el ser amado por una madre que se ama a sí misma.

Después de haber analizado al egoísmo y al amor hacia uno mismo, podemos proceder ahora a considerar el concepto del *interés propio*, que ha llegado a ser uno de los símbolos clave en la sociedad moderna. Es aún más ambiguo que el egoísmo o el amor a sí mismo, y esta ambigüedad puede comprenderse mejor si se tiene en cuenta el desarrollo histórico del concepto de interés propio. El problema consiste en saber qué es

lo que se considera que constituye el interés propio y cómo puede determinarse.

Existen dos enfoques fundamentalmente diferentes para estudiar este problema. Uno es el punto de vista objetivista formulado con mayor claridad por Spinoza. Para él el interés propio o el interés "por buscar el propio provecho" es idéntico a la virtud. "Cuanto más se empeña cada cual en *buscar su propio provecho*, es decir, en conservar su ser, y es capaz de hacerlo, tanto más virtud posee; y, al contrario, en tanto cuanto cada persona descuida su propio provecho, es impotente." [27] De acuerdo con este punto de vista, el interés del hombre es conservar su existencia, lo cual es lo mismo que realizar sus potencialidades inherentes. Este concepto del interés propio es objetivista, puesto que el "interés" no es concebido en razón del sentimiento subjetivo de lo que es el interés de uno, sino en razón de lo que es objetivamente la naturaleza del hombre. El hombre tiene solamente un interés verdadero y éste consiste en el pleno desarrollo de sus potencialidades, en su desarrollo como ser humano. Del mismo modo como se debe conocer a otra persona y sus verdaderas necesidades a fin de amarla, es imprescindible conocerse a uno mismo a fin de comprender cuáles son nuestros intereses y cómo satisfacerlos. Resulta evidente, en consecuencia, que el hombre puede engañarse acerca de su verdadero interés propio si no se conoce a sí mismo y sus verdaderas necesidades y que la Ciencia del Hombre es la base para determinar lo que constituye el interés propio del hombre.

El concepto del interés propio se ha ido estrechando durante los últimos tres siglos hasta tomar casi el significado opuesto del que tiene en el pensamiento de Spinoza. Ha llegado a ser idéntico al egoísmo, al interés por bienes materiales, al poder y al éxito; y

[27] Spinoza, *Ética*, IV, Prop. 20.

en lugar de ser sinónimo de virtud, su conquista se ha convertido en un imperativo ético.

Este menoscabo fue posible por el cambio del enfoque objetivista del interés propio por el enfoque erróneo subjetivista. El interés propio ya no estuvo determinado por la naturaleza del hombre y sus necesidades; se abandonó, en consecuencia, la noción de que el individuo podía equivocarse acerca de su propio interés, sustituyéndola por la idea de que lo que una persona *siente* que representa su interés es necesariamente su verdadero interés.

El concepto moderno del interés propio es una extraña combinación de dos conceptos contradictorios: el de Calvino y Lutero, por un lado, y el de los pensadores progresistas, a partir de Spinoza, por el otro. Calvino y Lutero pensaron que el hombre debe suprimir su interés propio y considerarse solamente un instrumento de los propósitos de Dios. Los pensadores progresistas, por el contrario, han predicado que el hombre debe ser solamente un fin en sí mismo y no un medio para cualquier propósito que lo trascienda. Lo que ha sucedido es que el hombre ha aceptado el contenido de la doctrina de Calvino, rechazando, en cambio, su formulación religiosa. Ha hecho de sí un instrumento no de la voluntad de Dios, sino de la máquina económica o del Estado. Ha aceptado desempeñar el papel de una herramienta, no de Dios, sino del progreso industrial; ha trabajado y amasado fortuna, pero no esencialmente por el placer de gastarla y gozar de la vida, sino con el fin de ahorrar, invertir y lograr éxito. El ascetismo monástico, como lo ha señalado Max Weber, ha sido reemplazado por un ascetismo intramundano, donde la felicidad y el disfrute personales ya no constituyen los verdaderos fines de la vida. Esta actitud, empero, ha ido distanciándose paulatinamente de la expresada en el concepto de Calvino y se ha combinado con la expresada en el concepto progresista

del interés propio, que sostiene que el hombre tiene el derecho —y la obligación— de hacer de la búsqueda de su interés propio la norma suprema de la vida. Resultado de ello es que el hombre moderno *vive* de acuerdo con el principio de la autonegación y *piensa* en razón del interés propio. Cree que está obrando en favor de su interés, cuando en realidad su interés supremo es el dinero y el éxito; se engaña a sí mismo acerca del hecho de que sus potencialidades humanas más importantes permanecen estancadas y que se pierde a sí mismo en el proceso de buscar lo que supone que es lo mejor para él.

El deterioro del significado del concepto del interés propio está íntimamente relacionado con el cambio que ha sufrido el concepto del YO. En la Edad Media el hombre se sintió como parte intrínseca de la comunidad social y religiosa con referencia a las cuales concibió a su propio YO, cuando él, en su calidad de individuo, no había emergido aún completamente de su grupo. Desde el comienzo de la Era Moderna, cuando el hombre como individuo tuvo que enfrentarse con la tarea de experimentarse con un ente independiente, su propia identidad se convirtió en un problema. En los siglos XVIII y XIX el concepto del YO tornose cada vez más estrecho; se concibió al propio ser como constituido por la propiedad que el individuo poseía. La fórmula de este concepto del YO no fue "Soy lo que pienso", sino "Soy lo que tengo", "Soy lo que poseo".[28]

[28] William James expresó con mucha claridad este concepto: "Para tener un YO, dice, por el cual pueda interesarme, debe la naturaleza primero presentarme algún objeto suficientemente interesante para hacerme desear instintivamente, por sí mismo, apropiarme de él... Mi propio cuerpo y lo que satisface sus necesidades son así el objeto primitivo, determinado instintivamente, de mis intereses egoístas. Otros objetos pueden llegar a ser interesantes, por asociación con cualquiera de estos objetos, ya sea como medios o como concomitantes habituales, y así, de mil maneras, la esfera primitiva de las emociones egoístas puede agrandarse y modificar

Bajo la creciente influencia del mercado durante las últimas generaciones, el concepto del YO, cuyo significado había sido "Soy lo que poseo" fue cambiado por el de "Soy como tú me deseas".[29] El hombre, viviendo en medio de una economía mercantil, se siente como una mercancía. Está separado de sí mismo como el vendedor de una mercancía está separado de lo que desea vender. A buen seguro, está interesado en sí mismo, enormemente interesado en su éxito en el mercado, pero "él" es el gerente, el empleado, el vendedor, y la mercancía. Su interés propio viene a ser así el interés de "él", como el sujeto que se emplea a "sí mismo", como la mercancía que deberá lograr la más alta cotización en el mercado de la personalidad.

La "falacia" del interés propio que caracteriza al hombre moderno nunca ha sido descrita mejor que por Ibsen en su *Peer Gynt*. Peer Gynt cree que su vida

sus límites. Esta clase de interés es realmente el significado de la palabra 'mío'. Todo lo que lo tiene es, eo ipso, ¡una parte de mí!" *Principles of Psychology* (Nueva York: Henry Holt and Company, 2 vols., 1896), I, 319, 324. En otra parte dice James: "Es evidente que entre lo que un hombre llama YO y lo que simplemente llama mío es difícil trazar una línea divisoria. Sentimos y obramos mucho más con respecto a ciertos objetos que son nuestros, que lo que sentimos y hacemos con respecto a nosotros mismos. Nuestra fama, nuestros hijos, el trabajo de nuestras manos, pueden sernos tan queridos como lo es nuestro cuerpo y excitar los mismos sentimientos y los mismos actos de represalia en caso de ser atacados... En su más amplio sentido posible, sin embargo, el YO de un hombre es la suma total de todo lo que pueda llamar suyo, no únicamente su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino también sus vestidos y su casa, su esposa y sus hijos, sus antepasados y amigos, su reputación y sus obras, su terruño y caballos, su yate y su cuenta bancaria. Todas estas cosas originan en él las mismas emociones. Si ellos aumentan o prosperan, se siente triunfante, si merman y se extinguen, se siente desheredado, no necesariamente en el mismo grado por cada cosa, pero fundamentalmente de la misma manera por todas." *Ibid.*, I, 291-292.

[29] Pirandello expresó en sus dramas este concepto del YO y la duda en el YO resultante del mismo.

entera está consagrada a la obtención de los intereses de su YO. Describe a este YO de la siguiente manera:

¡El YO Gyntiano!
¡Un ejército de deseos, apetitos y anhelos!
¡El YO Gyntiano!
Es un mar de fantasías, pretensiones y aspiraciones;
En verdad, es todo lo que brama en mi pecho
Y hace que Yo sea Yo y viva como tal.[30]

Al final de su vida reconoce que se había engañado; que si bien había seguido el principio del "interés propio", no había sabido reconocer cuáles eran los intereses de su verdadero YO y así había perdido el YO que había tratado de conservar. Se le dice que nunca ha sido él mismo y que, por consiguiente, debe ser arrojado nuevamente al horno de fundición para ser tratado como un material bruto. Descubre que ha vivido de acuerdo con el principio del gnomo: "Bástate a ti mismo", que es el opuesto del principio humano: "Sé fiel a ti mismo." Se sobrecoge por el horror de la insignificancia, al cual él, careciendo de YO, sucumbe sin remedio cuando es despojado de los puntales del seudo YO, del éxito y de sus posesiones o cuando éstos son puestos seriamente en duda. Se ve obligado a reconocer que al tratar de lograr toda la riqueza del mundo en la búsqueda implacable de aquello que parecía ser su interés, ha perdido su alma o, como yo diría más bien, su YO.

El sentido deformado del concepto del interés propio que satura a la sociedad moderna ha dado motivo para que la democracia sea atacada por parte de las distintas ideologías totalitarias. Éstas sostienen que el capitalismo está *moralmente* equivocado porque es regido por el principio del egoísmo, y alaban la superioridad moral de sus propios sistemas, señalando su princi-

[30] *Loc. cit.*, Acto V, escena I.

pio de la subordinación no egoísta del individuo a los "supremos" intereses del Estado, de la "raza" o de la "patria socialista". Por cierto que no son pocos los que son impresionados por esta crítica, porque mucha gente siente que en la persecución del interés egoísta no hay felicidad y están imbuidos de un empeño —aunque sea vago— por una mayor solidaridad y responsabilidad mutua entre los hombres.

No necesitamos malgastar demasiado tiempo argumentando contra las pretensiones totalitarias. En primer lugar, carecen de sinceridad porque solamente encubren el egoísmo extremo de una "élite" que desea conquistar y retener el poder sobre la mayoría de la población. Su ideología del "desinterés" tiene por objeto engañar a los que están sujetos al control de la "élite" y facilitar su explotación y manejo. Las ideologías totalitarias, además de eso, confunden el punto al tratar de hacer creer que ellas representan al principio del desinterés siendo que aplican al Estado, como un todo, el principio de la persecución implacable del egoísmo. Cada ciudadano tiene la obligación de consagrarse al bienestar común, pero al Estado le es permitido perseguir su propio interés sin considerar el bienestar de otras naciones. Pero, independientemente del hecho de que las doctrinas totalitarias encubran al egoísmo más extremo, constituyen un renacimiento —en lenguaje secular— de la idea religiosa de la impotencia y la debilidad intrínsecas del hombre y la resultante necesidad de someterse, cuya superación fue la esencia del progreso moderno, espiritual y político. Las ideologías autoritarias no solamente amenazan el triunfo más preciado de la cultura de Occidente, el respeto de la individualidad y la dignidad del hombre, sino que tienden asimismo a obstaculizar el camino a una crítica constructiva de la sociedad moderna y, por consiguiente, a las modificaciones necesarias. El fracaso de la cultura moderna no reside en su principio del

individualismo, tampoco en la idea de que la virtud moral es lo mismo que la consecución del interés propio, sino en la deformación del significado del interés propio; no en el hecho de que la gente se ocupa *demasiado de su interés propio,* sino en el de que *no se* ocupa *suficientemente del interés* de *su verdadero* YO; *no en el hecho de ser demasiado egoísta, sino en el de no amarse a sí mismos.*

Si las causas para perseverar en la consecución de una idea ficticia del interés propio se hallan tan profundamente arraigadas en la estructura social contemporánea, como lo hemos señalado, las posibilidades de un cambio en el significado del interés propio parecen, ciertamente, remotas, a menos que puedan descubrirse factores específicos que actúen en favor del cambio.

El factor más importante es quizás la insatisfacción interna del hombre moderno respecto del resultado de su persecución del "interés propio". La religión del éxito se está desmoronando y convirtiéndose en una nueva fachada. Los "espacios abiertos" sociales se estrechan cada vez más; las esperanzas frustradas de un mundo mejor después de la primera Guerra Mundial, la depresión al final de la tercera década, la amenaza de una nueva y más devastadora guerra a tan corta distancia de la segunda Guerra Mundial, y la inseguridad ilimitada resultante de esta amenaza, sacuden la fe en la persecución de esta forma de interés propio. Aparte de estos factores, el culto del éxito mismo ha fracasado en satisfacer el impulso inextirpable del hombre por ser él mismo. Al igual que tantas fantasías e ilusiones, también ésta cumplió su función solamente durante cierto tiempo, mientras fue nueva y mientras la excitación conectada con ella fue suficientemente fuerte para impedir al hombre considerarla con sobriedad. Existe un número constantemente creciente de individuos para quienes todo lo que están haciendo

les parece fútil. Siguen aún bajo el encanto de aquellos lemas que predican la fe en el paraíso secular del éxito y de la simpatía. Pero la duda, condición fecunda de todo progreso, ha comenzado a asediarlos, poniéndolos así en disposición de inquirir cuál es su verdadero interés como seres humanos.

Esta desilusión interna y la madurez para una revaluación del interés propio difícilmente podrían hacerse efectivas, a menos que lo permitieran las condiciones económicas de nuestra cultura. He señalado que aunque la canalización de toda la energía humana hacia el trabajo y el esfuerzo por el éxito fue una de las condiciones indispensables para los enormes logros del capitalismo moderno, se ha alcanzado una etapa en la que el problema de la *producción* ha sido virtualmente resuelto, y en la que el problema de la *organización* de la vida social se ha convertido en la tarea suprema de la humanidad. El hombre ha creado tales fuentes de energía mecánica que se ha liberado de la tarea de emplear toda su propia energía en el trabajo, con el fin de producir las condiciones materiales para subsistir. Podría usar una parte considerable de su energía en la tarea de vivir.

Solamente si estas dos condiciones —la insatisfacción subjetiva con una meta culturalmente modelada y la base socioeconómica para un cambio— se presentan, puede un tercer factor indispensable, el conocimiento racional, llegar a ser efectivo. Este principio rige tanto para el cambio social y psicológico en general como para el cambio del significado del interés propio en particular. Ha llegado la hora en que el esfuerzo adormecido por alcanzar el verdadero interés del hombre está cobrando nueva vida. Una vez que el hombre sepa cuál es su interés propio, se habrá dado el primero y el más difícil paso para su realización.

2. LA CONCIENCIA, EL LLAMADO DEL HOMBRE A SÍ MISMO

Quienquiera que habla y reflexiona sobre una mala acción que ha hecho, está pensando en la bajeza que ha cometido, y a aquello que uno piensa se está sujeto —se está sujeto absolutamente con toda el alma a lo que se piensa— y, de tal modo, quien así haga, sigue sujeto a la bajeza. Y seguramente no será capaz de cambiar, porque su espíritu se tornará ordinario y su corazón se corromperá y, además de eso, podrá invadirle un humor de tristeza. ¿Qué deseáis? Quitar la corrupción de esta o aquella manera. Mas seguirá siendo siempre una corrupción. Haber o no pecado, ¿qué provecho nos reportará en el cielo? Durante el tiempo que estoy meditando sobre esto podría estar ensartando perlas para el gozo del cielo. Por eso es por lo que está escrito: "Apártate del mal y obra bien", desvíate completamente del mal, no medites sobre él y obra bien. ¿Has obrado mal? Entonces equilíbralo obrando bien.

Isaac Meier de Ger [31]

No existe aseveración más soberbia que el hombre pueda hacer que la de decir: "Obraré de acuerdo con mi conciencia." A través de la historia los hombres han sostenido los principios de la justicia, el amor y la verdad contra toda clase de presiones a que se han visto sometidos con el fin de hacerlos renunciar a lo que sabían y creían. Los profetas obraron de acuerdo con su conciencia cuando denunciaron a su país y predijeron su caída a causa de su corrupción e injusticia. Sócrates prefirió la muerte a seguir una línea de conducta con la cual hubiera traicionado a su conciencia al transigir con la mentira. Sin la existencia de la conciencia, la raza humana se hubiera quedado estancada hace mucho tiempo en su azarosa carrera.

[31] *In Time and Eternity*, ed. por N. N. Glatzer (Nueva York: Schocken Books, 1946).

Diferentes a estos hombres fueron otros, que también decían que obraban de acuerdo con su conciencia: los hombres de la Inquisición, que quemaron en la pira a hombres de conciencia, pretendiendo obrar en nombre de su conciencia; los rapaces provocadores de las guerras, que han sostenido que obran siguiendo a su conciencia cuando anteponen a cualquier otra consideración su voracidad por el poder. En efecto, es difícil que exista alguna acción de crueldad o indiferencia hacia otros o hacia uno mismo que no haya sido racionalizada como el dictado de la conciencia, exhibiendo así, en su necesidad de ser apaciguada, el poder de la conciencia.

En sus diversas manifestaciones empíricas, la conciencia es, ciertamente, desconcertante. ¿Son estas diversas clases de conciencia una misma, y sólo difieren en su contenido? ¿Constituyen distintos fenómenos que sólo tienen en común el nombre de "conciencia"? ¿O resulta insostenible el supuesto de la existencia de la conciencia si investigamos el problema empíricamente como un problema de motivación humana?

La literatura filosófica que trata de la conciencia ofrece gran riqueza de indicios para contestar estas cuestiones. Cicerón y Séneca consideraron a la conciencia como la voz interior que acusa y defiende a nuestra conducta con respecto a sus cualidades éticas. La filosofía del Estoicismo la relaciona con la autoconservación (cuidado de uno mismo) y es descrita por Crisipo como la vivencia de la armonía interior. La filosofía escolástica tiene a la conciencia por la ley de la razón *(lex rationis)* puesta en el hombre por Dios. Se diferencia de la "sindéresis". Mientras esta última es el hábito (o facultad) de juzgar y de querer el bien, la primera aplica el principio general a las acciones particulares. Aunque el término "sindéresis" ha sido abandonado por los escritores modernos, el término "conciencia" es usado frecuentemente para

señalar aquello que la filosofía escolástica entendía por sindéresis, la advertencia interior de los principios morales. El elemento emocional de esta advertencia fue destacado en especial por los escritores ingleses. Shaftesbury, por ejemplo, sostuvo la existencia de un "sentido moral" en el hombre, un sentido de lo bueno y lo malo, una reacción emotiva basada en el hecho de que la mente del hombre se halla en armonía con el orden cósmico. Butler pensó que los principios morales son una parte intrínseca de la constitución del hombre e identificó a la conciencia particularmente con el deseo innato de la acción benévola. Nuestros sentimientos hacia otros y nuestra reacción frente a la aprobación o la censura de los demás constituyó la esencia de la conciencia para Adam Smith. Kant abstrajo la conciencia de todo contenido específico y la identificó con el sentido del deber como tal. Nietzsche, un crítico acerbo de la "mala conciencia" religiosa, percibió a la conciencia genuina arraigada en la autoafirmación, en la facultad "de decirse sí a si mismo". Max Scheler creyó que la conciencia es la expresión del juicio racional, pero un juicio por el sentimiento y no por el pensamiento.

Pero algunos problemas importantes siguen sin respuesta y sin ser siquiera tocados, problemas de motivación, sobre los cuales los datos de la investigación psicoanalítica pueden arrojar más luz. En el siguiente análisis distinguiremos la conciencia "autoritaria" de la "humanista", distinción que se ajusta al principio general de separar la Ética Autoritaria de la Humanista.

A. *La conciencia autoritaria*

La conciencia autoritaria es la voz de una autoridad externa interiorizada, los padres, el Estado, o cualesquiera que sean las autoridades de una cultura dada. Mientras las relaciones de los individuos con las au-

toridades conservan su carácter externo, sin sanción ética, difícilmente podemos hablar de conciencia; tal conducta es meramente acomodaticia, regulada por el temor ante el castigo y la esperanza por la recompensa, siempre dependiente de la presencia de estas autoridades, de su conocimiento de lo que uno está haciendo y su facultad supuesta o real para castigar y recompensar. A menudo una experiencia que la gente considera como sentimiento de culpa, surgido de su conciencia, resulta a veces no ser otra cosa que el temor que tiene a tales autoridades. Estas personas, propiamente hablando, no se sienten *culpables*, sino *atemorizadas*. Sin embargo, en la formación de la conciencia, autoridades tales como los padres, la Iglesia, el Estado o la opinión pública, son aceptadas consciente o inconscientemente como legisladores éticos y morales cuyas leyes y sanciones adopta uno interiorizándolas. Por así decirlo, las leyes y las sanciones de la autoridad externa llegan a formar parte de uno mismo, y en vez de sentirse responsable ante algo externo, uno se siente responsable ante algo interno: la propia conciencia. La conciencia es un regulador de la conducta más efectivo que el temor ante las autoridades externas; porque si bien uno puede sustraerse a las autoridades, no puede, en cambio, escapar de sí mismo ni, por consiguiente, de la autoridad interiorizada que ha llegado a formar parte de uno mismo. La conciencia autoritaria es aquello que Freud describió como el superyó; pero, como demostraré más adelante, ésta es solamente una forma de conciencia o posiblemente una fase preliminar en el desarrollo de la conciencia.

Si bien la conciencia autoritaria es diferente del temor al castigo y la esperanza de recompensa, ya que la relación con la autoridad ha sido interiorizada, no es muy diferente en otros aspectos esenciales. El punto más importante de similitud es que las prescripciones de la conciencia autoritaria no se determinan por un

juicio propio de valor, sino exclusivamente por el hecho de que sus mandatos y prohibiciones son establecidos por las autoridades. Si estas normas son buenas, la conciencia dirigirá las acciones del hombre hacia la virtud. Sin embargo, no han llegado a ser las normas de la conciencia porque son buenas, sino por ser las normas establecidas por la autoridad. Si son malas, son también parte de la conciencia. Un creyente en Hitler, por ejemplo, sentía que obraba de acuerdo con su conciencia al cometer actos que eran humanamente repulsivos.

Pero aunque la relación con la autoridad se interiorice, no debe suponerse que esta interiorización sea tan completa que la conciencia quede divorciada de las autoridades externas. Una completa separación, tal como la que podemos estudiar en los casos de neurosis obsesivas, es más bien la excepción que la regla; normalmente la persona cuya conciencia es autoritaria está sujeta a las autoridades externas y al eco interiorizado de ellas. Existe, de hecho, una constante acción recíproca entre ambas. La presencia de autoridades externas, ante las cuales una persona se siente atemorizada, es la fuente que constantemente nutre a la autoridad interiorizada, o sea la conciencia. Si en realidad no existieran las autoridades, vale decir, si la persona no tuviera razón en temerlas, la conciencia autoritaria se debilitaría y perdería eficacia. La conciencia influye simultáneamente en la imagen de las autoridades externas que tiene una persona, pues tal conciencia está siempre coloreada por la necesidad que tiene el hombre de admirar, de tener algún ideal,[32] de esforzarse por lograr alguna clase de perfección, y la imagen de perfección es proyectada sobre las autoridades externas. El resultado es que la imagen de esas autoridades está

[32] Este punto fue subrayado por Freud en su concepto inicial del "ideal del yo".

coloreada a su vez por el aspecto "ideal" de la conciencia. Esto es de suma importancia porque el concepto que una persona tiene acerca de las cualidades de las autoridades difiere de sus cualidades reales; se vuelven cada vez más idealizadas, haciéndose, por consiguiente, más aptas para ser re-interiorizadas.[33] Esta acción recíproca entre interiorización y proyección con mucha frecuencia da por resultado una convicción inconmovible del carácter ideal de la autoridad, convicción que es inmune a toda evidencia empírica contradictoria.

El contenido de la conciencia autoritaria deriva de los mandatos y de los tabúes de la autoridad; su fuerza radica en las emociones de temor y de admiración a la autoridad. *La conciencia tranquila es la consciencia de complacer a la autoridad (externa e interiorizada); la conciencia culpable es la consciencia de contrariarla.* La buena conciencia (autoritaria) produce un sentimiento de bienestar y de seguridad porque implica la aprobación de la autoridad y una intimidad mayor con ella; la conciencia culpable, por el contrario, produce temor e inseguridad, porque el obrar contra la voluntad de la autoridad implica el peligro de ser castigado y —lo que es peor— de ser abandonado por la autoridad.

Con el fin de comprender todo el significado de este último enunciado, debemos tener presente la estructura del carácter de la persona autoritaria. Ésta ha encontrado seguridad interna al formar parte, simbióticamente, de una autoridad vivida como más grande y más poderosa que ella misma. Mientras forma parte de esa autoridad —a expensas de su propia integridad— siente que participa de la fuerza de la autoridad.

[33] Un análisis más detallado de la relación entre conciencia y autoridad puede hallarse en el estudio del tema en mi obra *Studien über Autorität und Familie*, ed. por M. Horkheimer (París: Félix Alcan, 1936).

Su sentimiento de certeza y de identidad depende de esta simbiosis; ser abandonado por la autoridad significa ser arrojado al vacío, enfrentarse al horror de la nada. Para el carácter autoritario cualquier cosa es mejor que eso. Sin duda que el amor y la aprobación de la autoridad le proporcionan la mayor satisfacción; pero aun el castigo es mejor que el abandono. La autoridad sancionadora está todavía con él, y si ha "pecado", el castigo es al menos prueba de que la autoridad continúa ocupándose de él. Por la aceptación de su castigo lava su "pecado", y de este modo se restaura la seguridad de continuar perteneciendo a la autoridad.

El relato bíblico del crimen y del castigo de Caín ofrece una ilustración clásica del hecho de que el hombre teme más al abandono que al castigo. Dios aceptó la ofrenda de Abel, pero no aceptó la de Caín. Sin dar razón alguna Dios le hizo a Caín lo peor que se puede hacer a un hombre, que no puede vivir sin ser aceptado por una autoridad. Rehusó su ofrenda y de este modo lo rechazó a *él*. El rechazo resultó insoportable para Caín, quien mató, en consecuencia, al rival que lo había despojado de lo indispensable. ¿Cuál fue el castigo de Caín? No fue muerto, ni siquiera lastimado. De hecho, Dios prohibió a todos el darle muerte (la marca de Caín tuvo por objeto protegerlo de ser muerto). Su castigo consistió en hacer de él un desterrado; después de haber sido rechazado por Dios, fue separado de sus semejantes. Éste fue, ciertamente, un castigo del cual Caín dijo: "Mi castigo es más de lo que puedo soportar."

Hasta aquí me he ocupado de la estructura formal de la conciencia autoritaria, haciendo ver que la conciencia tranquila es la consciencia de complacer a las autoridades (externas e interiorizadas), y la conciencia culpable, la consciencia de contrariarlas. Consideremos ahora el problema de cuáles son los contenidos de la

buena conciencia autoritaria y los de la culpable, respectivamente. Si bien es obvio que cualquier transgresión a las normas positivas postuladas por la autoridad constituye desobediencia y, por consiguiente, culpa (independientemente de que las normas en sí sean buenas o malas), hay ofensas que son intrínsecas a toda situación autoritaria.

La ofensa primordial en la situación autoritaria es la rebelión contra el mandato de la autoridad. La desobediencia es el pecado capital; la obediencia, la virtud cardinal. La obediencia implica el reconocimiento del poder y de la sabiduría superiores de la autoridad; su derecho de mandar, recompensar y castigar de acuerdo con sus propios decretos. La autoridad exige sumisión no solamente a causa del temor a su poder, sino también por la convicción de su derecho y de su superioridad moral. El respeto debido a la autoridad implica la prohibición de dudar de ella. La autoridad puede dignarse dar justificaciones acerca de sus mandatos y prohibiciones, sus recompensas y castigos, o bien puede abstenerse de ello, pero el individuo nunca tiene el *derecho* de dudar o de criticar. En el caso de que parecieran existir algunas razones para criticar a la autoridad, es el individuo sujeto a esa autoridad quien debe estar equivocado; y el solo hecho de que se atreva a criticar, prueba *ipso facto* que es culpable.

El deber de reconocer la superioridad de la autoridad engendra diversas prohibiciones. La más importante de ellas es la prohibición de sentir que uno es o puede llegar a ser *como* la autoridad, porque eso estaría en contradicción con la irrestricta superioridad y exclusividad de esta última. El verdadero pecado de Adán y Eva consistió, como hemos señalado anteriormente, en el intento de llegar a ser como Dios; y, precisamente como castigo a su osadía y simultáneamente para impedir su repetición, fueron expulsados

del Paraíso.[34] En los sistemas autoritarios la autoridad se establece como algo fundamentalmente distinto de sus sujetos. Posee poderes que no están al alcance de nadie más: magia, sapiencia y fuerza, que nunca pueden ser igualados por sus sujetos. Cualesquiera sean las prerrogativas de la autoridad, ya sea el amo del universo o un conductor único enviado por el destino, la desigualdad fundamental entre ella y el hombre es el dogma básico de la conciencia autoritaria. Un aspecto particularmente importante de la exclusividad de la autoridad es el del privilegio de ser la única que no se somete a la voluntad de otro, sino la que impone la suya a los demás; la que no es un medio, sino un fin en sí misma; la que crea y no es creada. En la orientación autoritaria, el poder de la voluntad y de la creación es el privilegio de la autoridad. Quienes están sujetos a ella son medios para su fin y, en consecuencia, su propiedad, y son utilizados por ella para sus propias metas. La supremacía de la autoridad es puesta en duda cuando la criatura intenta dejar de ser una cosa y transformarse en creadora.

Pero el hombre nunca ha dejado de esforzarse por producir y crear, porque la productividad es la fuente de la fuerza, de la libertad y de la felicidad. Sin embargo, en el grado en que se sienta depender de poderes que lo trascienden, su misma productividad, la afirmación de su voluntad, le produce un sentimiento de culpabilidad. Los hombres de Babel fueron castigados por intentar construir por medio de los esfuerzos mancomunados de una raza humana unificada una ciudad que llegara al cielo. Prometeo fue encadenado a una roca por haber revelado a los hombres el secreto del

[34] La idea de que el hombre fue creado a la "imagen de Dios" trasciende la estructura autoritaria de esta parte del *Antiguo Testamento* y es, en efecto, el otro polo alrededor del cual evolucionó la religión judío-cristiana, especialmente en cuanto a sus representantes místicos.

fuego que simboliza la productividad. El orgullo por el poder y la fuerza del hombre fue denunciado por Lutero y Calvino como orgullo pecaminoso, y por los dictadores políticos como individualismo criminal. El hombre trató de apaciguar a los dioses por el crimen de la productividad mediante sacrificios, ofreciéndoles lo mejor de la cosecha o del rebaño. La circuncisión es otro intento para tal apaciguamiento; una parte del falo —el símbolo del poder creador masculino— es sacrificado a Dios para que el hombre pueda retener el derecho de su uso. Además de los sacrificios con los que el hombre paga el tributo a los dioses admitiendo —*aunque sólo simbólicamente*— su *monopolio* de la productividad, el hombre reprime sus propios poderes al experimentar sentimientos de culpa, arraigados en la convicción autoritaria de que el ejercicio de la propia voluntad y poder creador constituye una rebelión contra la prerrogativa de la autoridad de ser el único creador y que el deber de los sujetos consiste en ser los "objetos" de ella. Este sentimiento de culpabilidad, a su vez, debilita al hombre, reduce su poder y acrecienta su sumisión a fin de purgar su intento de ser su "propio creador y constructor".

La conciencia autoritaria *culpable* procede, paradójicamente, del sentimiento de fuerza, independencia, productividad y orgullo, mientras que la *buena* conciencia autoritaria surge del sentimiento de obediencia, dependencia, impotencia e iniquidad. San Pablo, San Agustín, Lutero y Calvino describieron a esta conciencia virtuosa con términos inequívocos. Ser consciente de la propia impotencia, despreciarse a sí mismo, hallarse bajo el peso del sentimiento de la propia iniquidad y perversidad son las señales de la virtud. El mismo hecho de tener una conciencia culpable es en sí una señal de virtud, por cuanto la conciencia culpable es el síntoma del "temor y temblor" de uno ante la autoridad. El resultado paradójico es que la *conciencia culpable*

(autoritaria) se *convierte en la base de una conciencia "virtuosa", mientras que la* conciencia virtuosa, en caso de que uno la posea, *debe* crear *un sentimiento* de *culpabilidad.*

La interiorización de la autoridad implica dos aspectos: uno, el que acabamos de analizar, donde el hombre se somete a *la autoridad;* el otro, donde asume el papel de la autoridad, tratándose a sí mismo con el mismo rigor y crueldad. El hombre se convierte así no sólo en esclavo obediente, sino en el riguroso capataz, que se trata a sí mismo como su esclavo. Este segundo aspecto es muy importante para la comprensión del mecanismo psicológico de la conciencia autoritaria. El carácter autoritario, estando más o menos impedido para la productividad, desarrolla cierta cantidad de sadismo y destructividad.[35] Estas energías destructoras se descargan asumiendo el papel de la autoridad y tomándose a sí mismo como su servidor. En el análisis del superyó, Freud ha dado una descripción de sus componentes destructivos, mismos que han tenido amplia confirmación en los datos clínicos de otros observadores. No importa que se considere, como lo hizo Freud en sus primeros escritos, que la raíz de la agresión se encuentre principalmente en una frustración instintiva o, como pensó posteriormente, en el "instinto de muerte". Lo que importa es el hecho de que la conciencia autoritaria se nutre de la destructividad contra la propia persona, de modo que permite a los impulsos destructivos obrar bajo el disfraz de la virtud. La exploración psicoanalítica, especialmente la del carácter obsesivo, revela el grado de crueldad y destructividad que posee algunas veces la conciencia y cómo facilita a uno el exteriorizar el odio retenido, tornándolo contra sí mismo. Freud ha demostrado convincentemente la exactitud de la tesis formulada por

[35] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, 16.

Nietzsche de que el bloqueo de la libertad dirige los instintos del hombre "en sentido inverso, contra el hombre mismo. El odio, la crueldad, el deleite en la persecución, en las sorpresas, en el cambio, en la destrucción, el volver a todos estos instintos contra sus propios poseedores: éste es el origen de la mala 'conciencia' ".[36]

La mayor parte de los sistemas religiosos y políticos de la historia de la humanidad podrían servir como ejemplos ilustrativos de la conciencia autoritaria. Puesto que he analizado el protestantismo y el fascismo desde este punto de vista, en mi obra *El miedo a la libertad*, no presentaré aquí ilustraciones históricas, sino que me limitaré a analizar algunos aspectos de la conciencia autoritaria tal como pueden observarse en las relaciones de padres e hijos en nuestra cultura.

El empleo del término "conciencia autoritaria", con referencia a nuestra cultura, podrá sorprender al lector, ya que estamos acostumbrados a pensar que las actitudes autoritarias son únicamente características de las culturas autoritarias y antidemocráticas, pero tal opinión subestima la fuerza de los elementos autoritarios y, en especial, el papel que desempeña la autoridad anónima en la familia y en la sociedad contemporáneas.[37]

La consulta con el psicoanalista es uno de los puntos ventajosos para el estudio de la conciencia autoritaria en la clase media urbana. La autoridad paterna y la forma como los niños reaccionan ante ella se revela aquí como el problema decisivo de la neurosis. El analista encuentra a muchos pacientes del todo incapaces de criticar a sus progenitores; a otros que, mientras critican a sus padres en ciertos aspectos determinados, cesan de pronto de criticarlos en relación

[36] *Ibid.*, II, 16.

[37] Cf. el análisis de la autoridad anónima en la sociedad democrática, en *El miedo a la libertad*, cap. V.

con aquellas cualidades por las cuales ellos mismos han sufrido; otros más se sienten culpables y angustiados cuando expresan una crítica pertinente o un resentimiento contra uno de sus padres. Requiere frecuentemente un considerable trabajo analítico el capacitar a una persona para recordar incidentes que provocaron su odio y su crítica.[38]

Más sutiles y aún más ocultos son aquellos sentimientos de culpabilidad que emanan de la experiencia de no complacer a nuestros padres. El sentimiento de culpabilidad en el niño se vincula, algunas veces, con el hecho de no amar suficientemente a los padres, especialmente si éstos esperan ser el centro de los sentimientos del niño. Otras veces surge, el temor de haber defraudado las esperanzas de los padres. Esto último es singularmente importante porque se refiere a uno de los elementos decisivos de la actitud de los padres en la familia autoritaria. La convicción de que los hijos son traídos al mundo para satisfacer a sus padres y compensarlos por los reveses de su propia existencia continúa teniendo amplia difusión en nuestro tiempo, a pesar de la gran diferencia entre el padre moderno y el *pater familias* remoto, cuya familia era su propiedad exclusiva. Esta actitud ha encontrado su expresión clásica en el famoso discurso de Creón sobre la autoridad paterna en *Antígona*, la tragedia de Sófocles:

> Eso es lo justo, hijo mío, estar dispuesto
> en todo a respaldar a tu padre en sus disputas.
> Por eso los hombres ruegan para criar y educar
> en sus hogares una *progenie sumisa*—
> que trate mal al enemigo y honre al amigo de su padre
> como su padre lo hizo.

[38] La carta de F. Kafka a su padre, en la cual trata de explicarle por qué le *tuvo siempre temor*, es un *documento clásico* a este respecto. Cf. A. Franz Kafka, *Miscellany* (Nueva York: Twice a Year Press, 1940).

De aquel que tenga hijos no *serviciales*
qué otra cosa puede decirse sino que ha criado
penas para sí mismo
y ha hecho acopio de las carcajadas de sus enemigos.[39]

Aun en nuestra cultura no autoritaria sucede que los padres quieren que sus hijos sean "serviciales", a fin de que les recompensen por lo que ellos no lograron en sus vidas. Si los padres no han tenido éxito, son los hijos quienes deben triunfar para proporcionarles, de ese modo, una satisfacción compensadora. Si no se sienten amados (particularmente si los padres no se aman uno al otro), los hijos deben reemplazar esa falta de amor; si se sienten impotentes en su vida social, quieren tener la satisfacción de controlar y dominar a sus hijos. Y aun cuando los hijos satisfagan estas esperanzas, se sentirán todavía culpables de no esforzarse suficientemente y, por lo tanto, de estar defraudando a sus padres.

Una forma particularmente sutil que con frecuencia toma el sentimiento de defraudar a los padres es causada por el sentimiento de ser diferente. Los padres dominantes quieren que sus hijos sean iguales a ellos en el temperamento y en el carácter. El padre colérico, por ejemplo, no simpatiza con un hijo flemático; el padre interesado en cosas prácticas se siente contrariado con un hijo que se interesa por ideas y especulaciones teóricas y viceversa. Los padres posesivos interpretan las *diferencias* del hijo como una inferioridad; el hijo se siente culpable e inferior por ser diferente y procura hacer de sí la clase de persona que su padre quiere que sea, pero sólo logra con eso entorpecer el desarrollo de su propia personalidad y transformarse en una copia muy imperfecta de su padre. Este fracaso le crea una conciencia de culpa, puesto que tiene la creen-

[39] *The Complete Greek Drama*, ed. por W. J. Oates y E. O'Neill, Jr., vol. I (Nueva York: Random House, 1938).

cia de que debe igualar a su padre. El hijo, al intentar liberarse de estas nociones de obligación y llegar a ser "él mismo", se siente a menudo tan intensamente agobiado por la carga de la culpabilidad de este "delito" que se derrumba antes de alcanzar su objetivo de libertad. La carga de su sentimiento de culpa es tan pesada, porque no solamente debe enfrentarse con sus padres, sus decepciones, acusaciones y reproches, sino también con toda la cultura, que espera que los hijos "amen" a sus padres. La descripción precedente, aunque se ajusta a lo que es característico de la familia autoritaria, no parece ser aplicable a la familia contemporánea de Norteamérica y, en especial, a la urbana, que tiene poca autoridad manifiesta. Pero el cuadro que he presentado, no obstante, es correcto en sus puntos esenciales. En lugar de una autoridad manifiesta encontramos una autoridad anónima expresada en términos de esperanzas muy cargadas de emotividad que reemplazan a los mandatos explícitos. A mayor abundamiento, los padres no se sienten autoridades, pero son, no obstante, los representantes de la autoridad anónima del mercado y esperan que los hijos vivan de acuerdo con normas a las que ambos —los padres y los hijos— se someten.

No solamente se originan sentimientos de culpabilidad, como resultado de la dependencia del individuo de una autoridad irracional y de sentir que su obligación es complacer a la autoridad, sino que los mismos sentimientos de culpabilidad refuerzan la dependencia, con lo que prueban ser los medios más efectivos para formar y aumentar la dependencia, y en esto consiste una de las funciones sociales de la Ética Autoritaria a través de la historia. La autoridad, como legisladora, hace que sus sujetos se sientan culpables por sus muchas e inevitables trasgresiones. La culpa de las trasgresiones inevitables frente a la autoridad y la necesidad de su perdón crean una cadena interminable de ofen-

sas, sentimientos de culpabilidad y necesidad de absolución que conserva al sujeto ligado a la autoridad y agradecido por su perdón, sin que se atreva a *criticar las demandas de la autoridad.* Es esta acción recíproca entre el sentimiento de culpa y la dependencia, lo que le da solidez y fuerza a la relación autoritaria. La dependencia de la autoridad irracional produce un debilitamiento de la voluntad en la persona dependiente y todo aquello que tiende a paralizar la voluntad produce, al mismo tiempo, un aumento de la dependencia. De este modo se forma un círculo vicioso.

El método más efectivo para debilitar la voluntad del niño es provocar su sentimiento de culpabilidad. Esto se logra en edad temprana, haciendo sentir al niño que los impulsos sexuales y sus manifestaciones precoces son "malas". Como el niño no puede evitar el tener impulsos sexuales, resulta difícil que este método de provocar el sentimiento de culpabilidad fracase. Una vez que los padres (y la sociedad que ellos representan) han logrado que la asociación entre sexo y culpabilidad sea permanente, los sentimientos de culpabilidad se producen en el mismo grado y con la misma constancia con que se presentan los impulsos sexuales. Además, las consideraciones "morales" son una plaga para otras funciones físicas. Si el niño no usa el baño del modo prescrito, si no es aseado como de él se espera, si no come lo que debe, es "malo". A la edad de cinco o seis años el niño ha adquirido ya un sentimiento de culpabilidad creciente porque el conflicto entre sus impulsos naturales y la valuación moral de éstos por parte de sus padres, constituye una fuente generadora de sentimientos de culpabilidad.

Los sistemas de educación liberales y "progresistas" no han modificado esta situación en el grado que podría suponerse. La autoridad manifiesta ha sido reemplazada por la autoridad anónima, los mandatos direc-

tos por fórmulas "científicamente" establecidas; "no hagas esto" por "no te gustará hacer esto". En efecto, esta autoridad anónima puede ser de muchas maneras más opresiva que la autoridad abierta. El niño no es ya consciente de ser mandado (ni los padres de dar órdenes) y no puede luchar en contra de ello y así desarrollar un sentido de independencia. Es coaccionado y persuadido en nombre de la ciencia, del sentido común y de la cooperación, ¿y quién puede luchar contra tales principios objetivos?

Una vez que la voluntad del niño ha sido quebrantada, su sentido de culpabilidad sigue siendo reforzado de otra manera. Tiene una vaga idea de su sumisión y su derrota, y debe dar un sentido a ello. No puede aceptar una experiencia desconcertante y penosa sin intentar su explicación. La racionalización en este caso es, en principio, la misma que la del hindú intocable o la del cristiano que sufre: su debilidad y derrota se "explican" como justo castigo por sus pecados. La pérdida de su libertad es racionalizada como prueba de su culpabilidad, y esta convicción aumenta el sentimiento de culpa inducido por los sistemas valorativos paternales y culturales.

La reacción natural del niño a la presión de la autoridad de los padres es la rebelión, la cual es la esencia del "complejo de Edipo". Freud pensó que el niño, debido a su deseo sexual hacia su madre, se transforma en el rival de su padre y que el desarrollo neurótico consiste en el fracaso en contrarrestar de una manera satisfactoria la ansiedad arraigada en esta rivalidad. Al señalar el conflicto entre el niño y la autoridad paterna y el fracaso del niño en resolver satisfactoriamente este conflicto, Freud tocó la raíz de la neurosis; en mi opinión, sin embargo, este conflicto no es suscitado primordialmente por la rivalidad sexual, sino que es resultado de la reacción del niño frente a la presión de la autoridad paterna, la cual, en sí mis-

ma, es una parte intrínseca de la sociedad de tipo patriarcal.

En tanto que la autoridad social y paterna tienden a quebrantar su voluntad, espontaneidad e independencia, el niño, no habiendo nacido para ser quebrantado, lucha contra la autoridad representada por sus padres; no lucha solamente por liberarse *de la presión*, sino también por su libertad para ser él mismo: un ser humano completo y no un autómata. La lucha por la libertad es para algunos niños más exitosa que para otros; no obstante, sólo algunos logran triunfar completamente. Las cicatrices dejadas en el niño por la derrota en su lucha contra la autoridad irracional se encuentran en la base de toda neurosis. Forman un síndrome cuyos rasgos más importantes son: el debilitamiento o parálisis de la originalidad y espontaneidad de la persona; el debilitamiento del YO y su sustitución por un pseudo YO, en el cual el sentimiento de "Yo soy" se encuentra embotado y reemplazado por la experiencia del YO como la suma total de las esperanzas de otros; la sustitución de la autonomía por la heteronomía; la nebulosidad o, para usar el término de H. S. Sullivan, la cualidad paratáxica de todas las experiencias interpersonales. El síntoma más importante de la derrota en la lucha por uno mismo es la conciencia culpable. Si el individuo no tiene éxito en escapar de la red autoritaria, el frustrado intento de evasión es prueba de culpabilidad, y sólo por medio de una sumisión renovada puede ser recuperada la tranquilidad de conciencia.

B. *La conciencia humanista*

La conciencia humanista no es la voz interiorizada de una autoridad a la cual estamos ansiosos por contentar y temerosos de contrariar; es nuestra propia voz, presente en todo ser humano e independiente de

sanciones y recompensas externas. ¿Cuál es la naturaleza de esa voz? ¿Por qué razón la oímos y por qué podemos llegar a ser sordos a ella?

La conciencia humanista es la reacción de nuestra personalidad total a su funcionamiento correcto o incorrecto; no una reacción al funcionamiento de tal o cual capacidad, sino a la totalidad de las capacidades que constituyen nuestra existencia humana e individual.

La conciencia juzga nuestro funcionamiento como seres humanos; es (como lo indica la raíz de la palabra *con-scientia) conocimiento de uno mismo*, conocimiento de nuestro éxito o fracaso en el arte de vivir. Pero aunque la conciencia es *conocimiento*, es algo más que el simple conocimiento en el campo del pensamiento abstracto. Tiene una cualidad *afectiva* por cuanto es la reacción de nuestra personalidad total y no únicamente la reacción de nuestra mente. En efecto, no nos es necesario percatarnos de lo que nuestra conciencia dice para estar sometidos a la influencia de ella.

Las acciones, pensamientos y sentimientos que conducen al funcionamiento *correcto* y al despliegue de nuestra personalidad total producen un sentimiento de aprobación interior, de "rectitud", característico de la "buena conciencia" humanista. Por otro lado, las acciones, pensamientos y sentimientos nocivos a nuestra personalidad total producen un sentimiento de incomodidad y desconsuelo, característico de la "conciencia culpable". *La conciencia es, así, una re-acción de nosotros ante nosotros.* Es la voz de nuestro verdadero YO que nos vuelve a reconciliar con nosotros mismos, para vivir productivamente, para evolucionar con plenitud y armonía, es decir, para que *lleguemos a ser lo que somos potencialmente.* Es el guardián de nuestra integridad, es la "aptitud para garantizar el propio YO con todo el orgullo debido y, al mismo tiempo, también

para *decir sí a uno mismo*".[40] Si puede definirse al amor como la afirmación de las potencialidades y el cuidado y el respeto por la singularidad de la persona amada, entonces la conciencia humanista puede llamarse con justicia *la voz de nuestro amoroso cuidado por nosotros mismos.*

La conciencia humanista no representa solamente la expresión de nuestro verdadero YO; contiene asimismo la esencia de nuestras experiencias morales en la vida. En ella conservamos el conocimiento de nuestro fin en la vida y de los principios por medio de los cuales lo logramos: tanto aquellos principios que nosotros mismos hemos descubierto como los que hemos aprendido de otros y que hemos comprobado que son verdaderos.

La conciencia humanista es la expresión del interés propio y de la integridad del hombre, mientras que la conciencia autoritaria se ocupa de la obediencia, el autosacrificio y el deber del hombre o su "ajuste social". El objetivo de la conciencia humanista es la productividad y, por consiguiente, la felicidad, puesto que la felicidad es el concomitante necesario del vivir productivo. El invalidarse uno mismo, convirtiéndose en instrumento de otros, no importa cuán dignificados se les haga aparecer; ser desdichado, resignarse y desalentarse, está en oposición con las exigencias de la conciencia de uno; toda violación de la integridad y del correcto funcionamiento de nuestra personalidad tanto con respecto al pensar como al actuar, y hasta con respecto a cuestiones tales como el gusto por la comida o la conducta sexual, es obrar contra la conciencia de uno.

[40] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, 3. Cf. también la descripción de la conciencia, por M. Heidegger, en *El ser y el tiempo*, trad. del alemán por J. Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1951), §§ 54-60.

Pero ¿no contradice a nuestro análisis de la conciencia el hecho de que en numerosos individuos su voz es tan débil que no pueden percibirla? En verdad, este hecho es la razón de que la situación humana sea tan precaria moralmente. Si la conciencia hablase siempre en voz alta y con suficiente precisión, sólo unos pocos se desviarían de su objetivo moral. Una respuesta emana de la naturaleza de la conciencia misma: puesto que su función es la de ser guardián del verdadero interés propio del hombre, está viva sólo en el grado en que una persona no ha perdido totalmente su personalidad y se ha transformado en la presa de su propia indiferencia y destructividad. Su relación con la productividad de cada uno es una acción recíproca. Cuanto más productivamente se vive tanto más fuerte es la conciencia y, en consecuencia, tanto más es estimulada la productividad. Cuanto menos productivamente se vive tanto más se debilita la propia conciencia; la situación paradójica —y trágica— del hombre es que su conciencia es tanto más débil cuanto más la necesita.

Otra respuesta al problema de la inefectividad relativa de la conciencia reside en que nos rehusamos a oírla y —lo que es más importante aún— en que ignoramos cómo escucharla. La gente tiene a menudo la ilusión de que su conciencia le hablará con voz fuerte y que su mensaje será claro y preciso; esperando tal voz no oyen nada. Pero cuando la voz de la conciencia es débil, es indistinta; y uno tiene que aprender cómo prestarle atención y comprender sus mensajes a fin de obrar de acuerdo con ella.

Sin embargo, aprender a comprender los mensajes de la conciencia es sumamente difícil, principalmente por dos razones. Para percibir la voz de nuestra conciencia debemos ser capaces de escucharnos a nosotros mismos, y es esto precisamente lo que más difícil le resulta a la mayoría de la gente en nuestra cultura. Prestamos atención a cualquier voz y a cualquier per-

sona, pero no a nosotros mismos. Constantemente nos hallamos expuestos a las opiniones e ideas que martillean sobre nosotros desde todas partes: las películas cinematográficas, los periódicos, la radio, la charla. Si hubiésemos planeado intencionalmente impedirnos el prestar atención a nosotros mismos no lo podríamos haber hecho mejor.

Escucharse a uno mismo es tan difícil porque este arte requiere otra facultad, rara en el hombre moderno: la de estar solo con uno mismo. En efecto, hemos desarrollado una fobia de estar solos; preferimos la más trivial y hasta perniciosa compañía, las actividades más insignificantes y carentes de sentido a estar solos con nosotros mismos; parece asustarnos la perspectiva de enfrentarnos con nosotros. ¿Será porque sentimos que seríamos una compañía desagradable? Es mi opinión que el temor de estar solos con nosotros mismos es más bien un sentimiento embarazoso, rayano algunas veces en el terror, de ver a una persona al mismo tiempo tan conocida y tan extraña; nos invade el miedo y huimos. De ese modo perdemos la oportunidad de escucharnos a nosotros mismos y continuamos ignorando nuestra conciencia.

El prestar atención a la voz débil e indistinta de nuestra conciencia es difícil también porque no nos habla directa, sino indirectamente, y porque con frecuencia no advertimos que es nuestra conciencia la que nos inquieta. Podemos sentirnos angustiados (o aun enfermos) por una cantidad de razones que no tienen conexión aparente con nuestra conciencia. Tal vez la más frecuente reacción indirecta de nuestra conciencia al ser descuidada es un vago y poco específico sentimiento de culpabilidad e incomodidad, o simplemente un sentimiento de fatiga o desinterés. Algunas veces tales sentimientos se racionalizan como sentimiento de culpabilidad por no haber hecho esto o aquello, cuando en realidad los descuidos por los que

uno se siente culpable no constituyen genuinos problemas morales. Pero si el genuino, aunque inconsciente, sentimiento de culpabilidad llegó a ser demasiado intenso para ser silenciado por racionalizaciones superficiales, se manifestará en angustias más intensas y profundas y aun en enfermedades físicas y mentales.

Una forma de esta angustia es el temor a la muerte; no el temor normal de tener que morir, el cual experimenta todo ser humano en la contemplación de la muerte, sino el horror de morir, por el cual los individuos pueden estar constantemente poseídos. Este temor irracional a la muerte es el resultado del fracaso de no haber sabido vivir; es la expresión de nuestra conciencia culpable por haber malgastado nuestra vida y haber perdido la oportunidad de hacer uso productivo de nuestras capacidades. Morir es dolorosamente amargo, pero la idea de tener que morir sin haber vivido es insoportable. Con el temor irracional de la muerte se relaciona el temor de envejecer, el cual obsesiona a un número aún mayor de individuos en nuestra cultura. También aquí encontramos una aprensión razonable y normal por la vejez, la cual es, sin embargo, muy diferente en cualidad e intensidad de la pesadilla y el espanto de "ser demasiado viejo". Podemos observar con frecuencia —especialmente frente al analista— a personas obsesionadas por el temor de la vejez cuando son aún bastante jóvenes; tienen la convicción de que el declinar de su potencia física se vincula con el debilitamiento de su personalidad total, de sus poderes emocionales e intelectuales. Esta idea es apenas algo más que una superstición que persiste a pesar de la abrumadora evidencia de lo contrario. Es estimulada en nuestra cultura por el hincapié que se hace en las llamadas cualidades juveniles, como la rapidez, la adaptabilidad y el vigor físico, que son las cualidades requeridas en un mundo orientado principalmente a triunfar en la competencia más que al

desarrollo del carácter del individuo. Cantidad de ejemplos demuestran que la persona que vive productivamente de ninguna manera se deteriora antes de alcanzar la vejez; por el contrario, las cualidades mentales y emocionales que desarrolla en el proceso del vivir productivo continúan acrecentándose aunque disminuya el vigor físico. La persona improductiva, sin embargo, sí se deteriora en toda su personalidad cuando decae su vigor físico, que había sido la fuente principal de sus actividades. La decadencia de la personalidad en la vejez es un síntoma: es la prueba del fracaso de no haber vivido productivamente. El temor de envejecer es una expresión del sentimiento —a menudo inconsciente— de vivir improductivamente; es una reacción de nuestra conciencia frente a la mutilación de nosotros mismos. Hay culturas en las que existe una mayor necesidad y, por consiguiente, una mayor estimación de las cualidades específicas de la vejez, como la sabiduría y la experiencia. En tales culturas podemos encontrar una actitud que el pintor japonés Hokusai expresa bellamente en las siguientes palabras:

> Desde la edad de seis años tuve la manía de dibujar la forma de los objetos. Al tiempo de haber alcanzado los cincuenta años, había publicado una infinidad de dibujos; pero todo lo que he producido antes de los setenta no vale la pena de ser tomado en cuenta. A los setenta y tres aprendí un poco acerca de la verdadera estructura de la naturaleza, de los animales, plantas, aves, peces e insectos. Cuando tenga ochenta, por consiguiente, habré hecho mayor progreso; a los noventa penetraré en el misterio de las cosas; a los cien habré alcanzado, ciertamente, una etapa maravillosa; y cuando tenga ciento diez, todo lo que haga, ya sea un punto o una línea, estará vivo.
>
> Escrito a la edad de setenta y cinco años por mí, en otro tiempo Hokusai, hoy en día Gwakio Rojin, el hombre anciano loco por dibujar.[41]

[41] De J. LaFarge, A *Talk about Hokusai* (W. C. Martin, 1896).

El temor a la desaprobación, aunque menos dramático que el temor irracional a la muerte y a la vejez, es una expresión no menos significativa del sentimiento de culpabilidad inconsciente. También aquí encontramos la distorsión irracional de una actitud normal: el hombre quiere naturalmente ser aceptado por sus compañeros; pero el hombre moderno quiere ser aceptado por todos y por esta razón tiene el temor de diferir —en su pensar, sentir y actuar— del patrón cultural. Una razón, entre otras, de su temor irracional a la desaprobación es un sentimiento de culpa inconsciente. Si el hombre no puede aprobarse a sí mismo, porque ha fracasado en la tarea de vivir productivamente, debe sustituir la propia aprobación por la aprobación de otros. Este vehemente deseo de ser aprobado puede comprenderse en toda su magnitud, solamente si lo reconocemos como un problema moral, como la expresión del sentimiento de culpabilidad que, aunque inconsciente, todo lo invade.

Parecería que el hombre puede hacerse insensible a la voz de su conciencia. Pero hay un estado de la existencia en el cual fracasa tal intento y éste es el sueño, durante el cual se encuentra aislado de los ruidos que lo acosan en la vigilia y sólo es receptivo a su experiencia interior, la cual se integra de numerosos esfuerzos irracionales, pero también de juicios de valor e introspecciones. El sueño suele ser la única ocasión en la cual el hombre no puede silenciar a su conciencia, pero la tragedia radica en que cuando percibimos la voz de nuestra conciencia en el sueño no podemos actuar y cuando somos capaces de actuar olvidamos los conocimientos adquiridos en nuestro sueño.

El siguiente sueño puede servir como una ilustración. A un conocido escritor le fue ofrecida una posición en la que debía vender su integridad como escritor a cambio de una gruesa suma de dinero y de fama; cuando consideraba si debía o no aceptar la oferta, tuvo este

sueño: al pie de una montaña vio a dos hombres de mucho éxito a los que despreciaba por su oportunismo; ellos le dijeron que condujera su automóvil por el estrecho camino hasta la cumbre. Siguió su consejo y cuando casi había llegado a la cima de la montaña su auto salió del camino y él se mató. El mensaje de este sueño requiere poca interpretación: durante el sueño supo que el aceptar la posición ofrecida equivaldría a su destrucción, naturalmente no a su muerte física, como lo expresa el lenguaje simbólico del sueño, sino a su destrucción como un ser humano íntegro y productivo.

En nuestro análisis de la conciencia he examinado en forma separada la conciencia autoritaria y la humanista con el fin de señalar sus cualidades características, pero, por supuesto, no se encuentran separadas en la realidad ni son mutuamente excluyentes en una persona. Al contrario, todo individuo posee efectivamente ambas "conciencias". El problema es saber distinguir entre su fuerza respectiva y su interrelación.

Los sentimientos de culpabilidad se experimentan a menudo conscientemente en relación a la conciencia autoritaria, aunque dinámicamente se encuentran arraigados en la conciencia humanista. Una persona puede sentirse conscientemente culpable de no complacer a las autoridades, mientras que inconscientemente se siente culpable por no haber vivido de acuerdo con sus propios deseos. Un hombre, por ejemplo, que quería llegar a ser músico, en lugar de ello se hizo comerciante para satisfacer los deseos de su padre. No logra mucho éxito en los negocios y su padre exterioriza su decepción por el fracaso del hijo, quien sintiéndose deprimido e incapaz de hacer un trabajo adecuado decide, finalmente, buscar la ayuda de un psicoanalista. Ante el analista comienza por hablar ampliamente acerca de sus sentimientos de insuficiencia y su depresión. Pronto reconoce que su depresión es debida

a sus sentimientos de culpabilidad por haber defraudado a su padre. Cuando el analista pone en duda la autenticidad de este sentimiento de culpabilidad el paciente se incomoda. Pero poco después se ve a sí mismo en un sueño como un comerciante de mucho éxito y elogiado por su padre, algo que nunca había ocurrido en la vida real; en esta parte del sueño, él, el soñador, es repentinamente poseído de pánico y de impulsos de matarse, y se despierta. Se sorprende de su sueño y considera si después de todo no estará equivocado acerca del verdadero origen de su sentimiento de culpabilidad. Entonces descubre que la esencia de ese sentimiento no radica en no haber satisfecho a su padre, sino, por el contrario, en haberlo obedecido y en no haberse satisfecho a sí mismo. Su sentimiento de culpabilidad consciente es una expresión suficientemente auténtica de su conciencia autoritaria; pero encubre la magnitud de su sentimiento de culpabilidad para consigo mismo, del cual era totalmente inconsciente. Las razones de esta represión no son difíciles de discernir: los patrones de nuestra cultura apoyan esta represión; de acuerdo con ellos, es sensato sentirse culpable por haber decepcionado a nuestro padre, pero es absurdo sentirse culpable por descuidarse a sí mismo. Otra razón es el temor de llegar a tener consciencia de su verdadera culpabilidad; se vería forzado a emanciparse y a tomar en serio su vida, en vez de oscilar entre el temor ante su padre disgustado y los intentos por satisfacerlo.

Otra forma de la relación entre la conciencia autoritaria y la humanista es aquella en la cual, no obstante ser idénticos los contenidos de las normas, difieren en la motivación de su aceptación. Por ejemplo, los mandatos de no matar, no odiar, no codiciar y el de amar al prójimo son normas tanto de la Ética Autoritaria como de la Humanista. Puede decirse que en la primera fase de la evolución de la conciencia la

autoridad da mandatos, que posteriormente son obedecidos, no debido a la sumisión a la autoridad, sino a la responsabilidad para con uno mismo. Julian Huxley ha señalado que la adquisición de una conciencia autoritaria constituyó una fase necesaria del proceso de la evolución humana antes de que el raciocinio y la libertad hubieran evolucionado hasta alcanzar un grado tal que hiciera posible la subsistencia de la conciencia humanista; otros han sostenido esta misma idea con respecto al desarrollo del niño. Si bien Huxley está en lo cierto en su análisis histórico, yo no creo que en el niño, dentro de una sociedad no autoritaria, tenga que existir la conciencia autoritaria como una condición previa para la formación de la conciencia humanista; pero solamente la evolución futura de la humanidad podrá probar o negar la validez de esta presunción.

Si la conciencia se basa en la autoridad irracional rígida e inatacable, la evolución de la conciencia humanista puede ser suprimida casi absolutamente. El hombre llega a ser entonces completamente dependiente de poderes fuera de él y cesa de cuidarse o de sentirse responsable por su propia existencia. Todo lo que le interesa es la aprobación o la desaprobación de esos poderes, que pueden ser el Estado, un caudillo o una opinión pública no menos poderosa. Aun la conducta menos ética —en el sentido humanista— puede ser experimentada como "deber" en el sentido autoritario. El sentimiento de "obligación" —común a ambos— es un factor tan engañoso porque puede referirse tanto a lo peor como a lo mejor del hombre.

Una hermosa ilustración de la compleja interrelación entre la conciencia autoritaria y la humanista es la obra *El proceso*, de F. Kafka. El héroe del libro, K, se encuentra arrestado "una hermosa mañana" por un crimen que ignora, y se le mantiene arrestado durante el año que le queda de vida. Toda la novela trata de

los intentos de K de defender su caso ante una corte misteriosa cuyas leyes y procedimientos desconoce. Recurre desesperadamente al auxilio de abogados sin escrúpulos, de mujeres vinculadas a la Corte, de cualquier persona a su alcance, todo sin ningún resultado. Al final es sentenciado a muerte y ejecutado.

La novela está escrita en lenguaje simbólico; todos los sucesos son concretos y aparentemente reales, aunque en verdad se refieren a experiencias internas simbolizadas por sucesos externos. La historia expresa el sentido de culpabilidad de un hombre que se siente acusado por autoridades desconocidas y se siente culpable de no complacerlas; sin embargo, estas autoridades se encuentran tan fuera de su alcance, que ni siquiera puede enterarse de qué le acusan o cómo hacer para defenderse. Vista desde este ángulo, la novela representaría el punto de vista teológico más acorde con la teología de Calvino. El hombre es condenado o absuelto sin entender las razones. Todo lo que puede hacer es temblar y entregarse a la misericordia de Dios. El punto de vista teológico implicado en esta interpretación es el concepto de culpabilidad enunciado por Calvino, el cual es representativo del tipo extremo de conciencia autoritaria. Sin embargo, las autoridades de *El proceso* difieren en un aspecto del concepto de Dios enunciado por Calvino. En lugar de ser gloriosas y majestuosas son sórdidas y corrompidas. Este aspecto simboliza la rebeldía de K contra estas autoridades. Se siente aplastado por ellas y se siente culpable y, sin embargo, las odia y percibe su carencia de todo principio moral. Esta mezcla de sumisión y rebeldía es característica de numerosas personas que alternativamente se someten y se rebelan contra las autoridades, y en particular contra la autoridad interiorizada, su conciencia.

Pero el sentimiento de culpabilidad de K es simultáneamente una reacción de su conciencia humanista.

Descubre que ha sido "arrestado", lo cual significa que ha sido detenido en su propio crecimiento y desarrollo. Siente su vacuidad y su esterilidad. Kafka describe magistralmente en pocas frases la improductividad de la vida de K. He aquí cómo vive:

Aquella primavera K había acostumbrado pasar sus tardes del siguiente modo: después del trabajo, siempre que le era posible —por lo común permanecía hasta las nueve en su oficina— daba un corto paseo, ya sea solo o en compañía de alguno de sus colegas, y luego se dirigía a una cervecería donde, hasta las once, se sentaba en torno a una mesa compartida en su mayoría por hombres de edad avanzada. Pero había excepciones en esta rutina, como por ejemplo, cuando el gerente del banco, quien valoraba en mucho su esmero y diligencia, le invitaba a dar una vuelta en su automóvil o a cenar en su villa. K visitaba una vez por semana a una joven llamada Elsa, que trabajaba toda la noche hasta muy entrada la madrugada como mesera en un cabaret, y que durante el día recibía a sus visitantes en la cama.[42]

K se siente culpable sin saber por qué y huye de sí mismo, procurando encontrar ayuda en otros, cuando en realidad sólo la comprensión de la verdadera causa de sus sentimientos de culpabilidad y el desarrollo de su propia productividad podrían salvarle. Hace al inspector que lo arresta toda clase de preguntas acerca de la Corte y sus posibilidades en el proceso. Se le da el único consejo que puede darse a quien se encuentra en esta situación. El inspector le responde: "Aunque no puedo contestar a sus preguntas, puedo, al menos, darle un consejo. Piense menos en nosotros y en lo que le va a pasar; en cambio, piense más en usted mismo."

En otra ocasión su conciencia está representada por el capellán de la prisión, quien le enseña que él, K,

[42] F. Kafka, *The Trial*, trad. de E. I. Muir (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1937), p. 23.

debe rendirse cuentas a sí mismo y que ni el soborno ni la apelación a la piedad pueden resolver su problema moral. Pero K sólo ve en el sacerdote a otra autoridad que podría interceder por él y todo su interés se concentra en saber si el sacerdote está o no enfadado con él. Cuando trata de apaciguar al sacerdote éste le grita desde el púlpito: "¿Acaso no puedes ver de ninguna manera?" Fue un grito de enojo, pero, al mismo tiempo, sonó como el grito involuntario de uno que ve caer a otro y se horroriza. Pero tampoco este grito despierta a K. Se siente sencillamente más culpable por lo que interpreta como la ira del sacerdote para con él. El sacerdote termina la conversación diciendo: "¿Por qué he de hacerte reclamaciones? La Corte no te hace reclamaciones. Te recibe cuando llegas y te abandona cuando te marchas." Esta frase expresa la esencia de la conciencia humanista. Ningún poder que trasciende al hombre puede hacerle una reclamación moral. El hombre es responsable ante sí mismo de ganar o perder su vida. Únicamente si entiende la voz de su conciencia puede retornar a sí mismo. Si no puede hacerlo, perecerá; nadie puede ayudarle, sino él mismo. K no supo entender la voz de su conciencia y, por consiguiente, debe morir. En el momento mismo de la ejecución tiene por primera vez una vislumbre de su verdadero problema. Siente su propia improductividad, su carencia de amor y su falta de fe:

Su mirada cayó sobre el piso alto de la casa contigua a la cantera. Con un resplandor como de una luz que emerge, se abrió repentinamente la hoja de una ventana; una figura humana, borrosa e insustancial desde aquella distancia y altura, se inclinó bruscamente hacia adelante y extendió ambos brazos más lejos aún. ¿Quién era? ¿Un amigo? ¿Un hombre bueno? ¿Alguien que simpatizaba con él? ¿Alguien que había querido ayudarle? ¿Era una persona solamente? ¿O estaban todos allí? ¿Tenía una ayuda a la mano? ¿Existían algunos argumentos en su favor que habían sido pasados por alto?

Naturalmente que debían existir. La lógica es indudablemente *inconmovible, pero no puede resistir a un hombre que quiere continuar viviendo*. ¿Dónde estaba el juez a quien nunca había visto? ¿Dónde estaba la Corte Suprema en la que nunca había penetrado? Alzó sus manos y extendió todos sus dedos.[43]

K concibió por primera vez la solidaridad de la humanidad, la posibilidad de la amistad y la obligación del hombre para consigo mismo. Se planteó la cuestión de lo que era la Corte Suprema, pero esa Corte Suprema por la que preguntaba no era la autoridad irracional en la que había creído, sino la Corte Suprema de su conciencia, la cual es el verdadero acusador y a la cual no supo reconocer. K era consciente solamente de su conciencia autoritaria e intentó manejar a las autoridades que ella representa. Tan ocupado estaba en esta actividad de autodefensa contra alguien superior a él, que había perdido completamente de vista su verdadero problema moral. Se siente conscientemente culpable porque es acusado por las autoridades, pero es culpable porque malgastó su vida, y no pudo cambiar porque fue incapaz de entender su culpa. La tragedia consiste en que sólo tiene una visión de lo que pudo haber sido cuando ya es demasiado tarde.

Debe recalcarse que la diferencia entre la conciencia humanista y la conciencia autoritaria no radica en que esta última esté moldeada por la tradición cultural, mientras la primera se desarrolla independientemente. Por el contrario, es similar en este respecto a nuestras capacidades para hablar y pensar, las cuales, no obstante ser potencialidades humanas intrínsecas, se desarrollan solamente en una contextura social y cultural. La raza humana, en sus últimos cinco o seis mil años de desarrollo cultural, ha formulado normas éticas en

[43] *Ibid.*, pp. 287-288.

sus sistemas religiosos y filosóficos hacia las cuales debe estar orientada la conciencia de todo individuo, a menos que quiera volver a empezar desde el principio. Pero debido a los intereses implicados en cada sistema, sus representantes se han inclinado más a enfatizar las diferencias que la esencia común. Sin embargo, desde el punto de vista del hombre, los elementos comunes a estas enseñanzas son más importantes que sus diferencias. Si las limitaciones y las distorsiones de estas enseñanzas se interpretan como resultados de la situación histórica, socioeconómica y cultural particular en la cual se originaron, encontramos una semejanza asombrosa entre todos los pensadores cuya meta ha sido el desarrollo y la felicidad del hombre.

3. EL PLACER Y LA FELICIDAD

La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; y no nos deleitamos en la felicidad porque refrenemos nuestras lujurias, sino, por el contrario, porque nos deleitamos en ella somos capaces de refrenarlas.

SPINOZA, *Ética*

A. *El placer como un criterio de valor*

La Ética Autoritaria tiene la ventaja de la simplicidad; sus criterios de lo bueno y de lo malo son los dictados de la autoridad y la virtud del hombre es acatarlos. La Ética Humanista tiene que luchar contra la dificultad que ya he analizado anteriormente: que al hacer del hombre el único juez de los valores, parecería que el placer o el dolor se convierten en árbitros finales de lo bueno y de lo malo. Si ésta fuera la única alternativa, entonces, en verdad, el principio humanista no podría ser la base de las normas éticas. Por cuanto vemos que algunos encuentran placer en embriagarse,

en amasar fortuna, en la fama o en dañar a los demás, mientras otros encuentran el placer en amar, en compartir sus cosas con sus amigos, en la meditación o en la pintura. ¿Cómo puede guiarse nuestra vida por un motivo por el cual tanto el animal como el hombre, los hombres buenos y los malos, el individuo normal y el enfermo son motivados por igual? Aun si calificamos el principio del placer limitándolo a aquellos placeres que no dañan los legítimos intereses de otros, difícilmente es adecuado como un principio orientador de nuestras acciones.

Pero esta alternativa entre la sumisión a la autoridad y la respuesta al placer como principios de orientación es falsa. Intentaré demostrar que un análisis empírico de la naturaleza del placer, de la satisfacción, de la felicidad y del goce revela que se trata de fenómenos diferentes y en parte contradictorios. Este análisis muestra el hecho de que la felicidad y la alegría, no obstante ser en un sentido experiencias *subjetivas*, son el resultado de una acción recíproca con *condiciones objetivas* de las que dependen, y no deben ser confundidas con la experiencia puramente subjetiva del placer. Estas condiciones objetivas pueden resumirse en conjunto como productividad.

La importancia del análisis cualitativo del placer ha sido reconocida desde los comienzos del pensamiento ético humanista. La solución del problema, sin embargo, tuvo que permanecer incompleta e insatisfactoria en vista de que faltaba un conocimiento profundo de la dinámica inconsciente de la experiencia del placer. La investigación psicoanalítica ofrece nuevos datos y sugiere muchas respuestas a este antiguo problema de la Ética Humanista. Para la mejor comprensión de estos descubrimientos y de su aplicación a la teoría ética, no estará de más sin duda recordar brevemente las teorías éticas más importantes acerca del placer y de la felicidad.

El Hedonismo sostiene que el placer es el principio director de la acción humana, tanto de hecho como por norma. Aristipo, el primer representante de la teoría hedonista, creyó que la consecución del placer y la eliminación del dolor constituyen el fin de la vida y el criterio de la virtud. Placer es, para él, el placer del momento.

Este punto de vista radical —e ingenuo— tiene el mérito de haber recalcado en forma intransigente la importancia del individuo y de haber postulado un concepto específico del placer, que hace a la felicidad idéntica a la experiencia inmediata.[44] Pero adoleció de la obvia limitación ya mencionada que los hedonistas fueron incapaces de resolver satisfactoriamente: la del carácter enteramente subjetivo de su principio. El primer intento de revisar la posición hedonista, con la introducción de criterios *objetivos* en el concepto del placer, fue hecho por Epicuro, quien, no obstante insistir en el placer como finalidad de la vida, sostuvo que "si bien todo placer es bueno en sí mismo, no todos los placeres deben ser escogidos", puesto que algunos placeres causan posteriormente mayores molestias que el placer mismo; de acuerdo con él, solamente el placer *verdadero* es el que nos lleva a vivir con sabiduría, bien y rectamente. El "verdadero" placer consiste en la serenidad de la mente y en la ausencia del temor y es alcanzado únicamente por el hombre que posee prudencia y previsión y está así dispuesto a rechazar la gratificación inmediata con miras a una satisfacción permanente y tranquila. Epicuro trata de demostrar que su concepto del placer como el fin de la vida, es compatible con las virtudes de la moderación, del valor, de la justicia y de la amistad. Pero usando "el *sentimiento* como el canon con el cual juz-

[44] Cf. H. Marcuse, "Zur Kritik des Hedonismus", *Zschft. f. Sozialforschung*, VII, 1938.

gamos todo lo bueno", no superó la dificultad teórica básica: la de combinar la experiencia subjetiva del placer con el criterio objetivo del placer "verdadero" y "falso". Su intento de armonizar los criterios subjetivo y objetivo no va más allá de la *aserción* de que existe la armonía.

Filósofos humanistas no hedonistas se enfrentaron al mismo problema, intentando conservar el criterio de la verdad y de la universalidad, sin perder de vista la felicidad del individuo, como la meta final de la vida.

El primero en aplicar el criterio de lo verdadero y de lo falso a los deseos y a los placeres fue Platón. El placer, como el pensamiento, puede ser *verdadero* o *falso*. Platón no niega la realidad de la sensación subjetiva de placer, pero señala que la sensación de placer puede ser "equívoca", y que el placer posee una función *cognoscitiva* como el pensar. Platón sostiene esta opinión con la teoría de que el placer no emana solamente de una parte aislada y sensorial de la persona, sino de la personalidad total. De aquí llega a la conclusión de que *los hombres buenos tienen placeres verdaderos; los hombres malos, placeres falsos.*

Aristóteles, al igual que Platón, sostiene que la experiencia subjetiva de placer no puede ser un criterio de la bondad del acto y, por consiguiente, de su valor. Dice que "si hay cosas que son placenteras a personas de constitución viciosa, no debemos suponer que también sean placenteras para otras, justamente como tampoco razonamos así acerca de cosas que son saludables, dulces o amargas para personas enfermas o atribuimos blancura a los objetos que parecen blancos a quienes padecen una enfermedad de la vista".[45] Los placeres vergonzosos no son verdaderos placeres, "excepto para un gusto pervertido", mientras los placeres

[45] Aristóteles, *Ética*, 1173 e, 21 ss.

que objetivamente merecen este nombre acompañan a aquellas "actividades que son propias del hombre".[46] Para Aristóteles hay dos clases de placeres legítimos: aquellos que se encuentran asociados al *proceso* de satisfacer necesidades y realizar nuestros poderes; y aquellos que se encuentran asociados al *ejercicio* de nuestros poderes ya adquiridos. Los últimos constituyen la clase superior de placer. El placer es una actividad (energía) del estado natural del propio ser. El placer más satisfactorio y completo consiste en una cualidad resultante del uso activo de poderes adquiridos o actualizados. Implica alegría y espontaneidad o actividad no impedida ("no impedida" significa "no bloqueada" o "frustrada"). El placer perfecciona de ese modo a las actividades y, en consecuencia, a la vida. El placer y la vida están íntimamente ligados entre sí y no admiten separación. La felicidad mayor y más duradera resulta de la suprema actividad humana que está hermanada con lo divino: la actividad de la razón; y en tanto cuanto el hombre tiene un elemento divino perseguirá tal actividad.[47] Aristóteles llega así a un concepto del placer verdadero que es idéntico a la experiencia subjetiva del placer de la persona sana y madura.

La teoría del placer enunciada por Spinoza es similar, en ciertos aspectos, a la de Platón y de Aristóteles, pero va más lejos que éstos. También creyó que la alegría es el resultado de una vida recta o virtuosa y no una señal de maldad, como lo sostienen las escuelas que se oponen al placer. Hizo avanzar la teoría al formular una definición más empírica y específica de la alegría, que se basó en su concepto antropológico. El concepto de alegría, expuesto por Spinoza, se relaciona con el de potencia (poder). "La alegría es el paso del hombre de una menor a una mayor perfec-

[46] *Ibid.*, 1176 a, 15-30.
[47] Ver el *Libro* VII, cap. 11-13, y el *Libro* X, cap. 4, 7, 8.

ción. La pena es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección."[48] Mayor o menor perfección es lo mismo que mayor o menor poder para realizar las propias potencialidades, por consiguiente, para aproximarse más ceñidamente al "modelo de la naturaleza humana". El placer no es el *fin* de la vida, pero acompaña inevitablemente a la actividad productiva del hombre. "La beatitud (o felicidad) no es el premio de la virtud, sino la virtud misma."[49] La importancia de la definición de la felicidad de Spinoza radica en su concepto dinámico del poder. Goethe, Guyau y Nietzsche, para citar solamente algunos de los nombres más importantes, construyeron sus teorías éticas basados en el mismo concepto, es decir, que el placer no es un motivo primario de la acción, sino un factor que acompaña a la actividad productiva.

En la *Ética* de Spencer encontramos uno de los estudios más completos y sistemáticos del principio del placer, que puede servirnos como excelente punto de partida para un análisis ulterior.

La clave de la opinión de Spencer del principio placer-dolor es el concepto de la evolución. Considera que el placer y el dolor tienen la función biológica de estimular al hombre para que actúe conforme a lo que es benéfico tanto para éste individualmente como para la raza humana; son, por consiguiente, factores indispensables en el proceso evolutivo. "Los dolores son correlativos de acciones nocivas al organismo, mientras que los placeres son correlativos de acciones que le producen bienestar."[50] "El individuo o la especie se mantienen vivos a lo largo de su vida persiguiendo lo agradable o rehuyendo lo desagradable."[51] El pla-

[48] *Ética*, III, Def. de los afectos, II, III.

[49] *Ibid.*, IV, Prop. XLII.

[50] H. Spencer, *The Principles of Ethics* (Nueva York: D. Appleton Co., 1902), vol. I.

[51] *Ibid.*, pp. 78, 82.

cer, si bien es una experiencia subjetiva, no puede juzgarse sobre la base del elemento subjetivo solamente; posee un aspecto objetivo, a saber, el del bienestar físico y mental del hombre. Spencer admite que en nuestra cultura actual se dan muchos casos de experiencias "pervertidas" de placer o de dolor, y explica este fenómeno atribuyéndolo a las contradicciones e imperfecciones de la sociedad. Sostiene que "con la completa adaptación de la humanidad al estado social, vendrá un reconocimiento de la verdad de que las acciones sólo son completamente buenas si, además de conducir a la felicidad futura, particular y general, son inmediatamente placenteras, y que el dolor, no último, sino próximo, es el concomitante de acciones que son malas".[52] Dice que aquellos que creen que el dolor tiene un efecto benéfico o el placer un efecto perjudicial, son culpables de una interpretación torcida que hace aparecer la excepción como regla.

Spencer establece un paralelo entre su teoría de la función biológica del placer y una teoría sociológica. Sostiene que "el amoldamiento de la naturaleza humana a que se ajuste a las exigencias de la vida social debe dar lugar a que finalmente *todas* las actividades indispensables se tornen placenteras, en tanto que tiende a hacer displacenteras todas aquellas actividades que están en contradicción con estas exigencias".[53] Y, además, "que el placer concomitante del uso de medios para obtener un fin se convierte él mismo en un fin".[54]

Los conceptos de Platón, Aristóteles, Spinoza y Spencer tienen en común las siguientes ideas: *1*) que la experiencia subjetiva del placer en sí misma no es un

[52] *Ibid.*, p. 99.
[53] *Ibid.*, p. 183.
[54] *Ibid.*, p. 159.

criterio suficiente de *valor*; 2) que la felicidad va unida a la virtud; 3) que puede hallarse un criterio objetivo para la valoración del placer. Platón se refirió al "hombre bueno" como el criterio del placer verdadero; Aristóteles a "la función del hombre"; Spinoza, como Aristóteles, a la realización de la naturaleza del hombre por el uso de sus poderes; Spencer a la evolución biológica y social del hombre.

Las precedentes teorías del placer y su papel en la ética adolecieron del defecto de no haber sido construidas con datos suficientemente afinados, basados en técnicas precisas de estudio y de observación. El psicoanálisis, con su estudio minucioso de las motivaciones inconscientes y de los dinamismos del carácter, proporcionó las bases para tales técnicas refinadas de estudio y observación y nos ha capacitado para proseguir el análisis del placer, como norma de vida, más allá de su alcance tradicional.

El psicoanálisis confirma la hipótesis de los opositores de la Ética Hedonista, de que la experiencia subjetiva de satisfacción es en sí misma engañosa y no constituye un criterio válido de valor. El conocimiento psicoanalítico de la naturaleza de los impulsos masoquistas confirma la verdad de la posición antihedonista. Todos los deseos masoquistas pueden describirse como una *atracción* por *todo aquello que es nocivo* para la personalidad total. El masoquismo, en sus formas más obvias, es el anhelo del dolor físico y el subsiguiente goce de este dolor. Como una perversión, está relacionado con la excitación y la satisfacción sexual, siendo consciente el deseo del dolor. El "masoquismo moral" es el deseo de ser dañado psíquicamente, humillado y dominado; este deseo, por lo común, no es consciente, sino que está racionalizado como lealtad, amor o autonegación, o como una respuesta a las leyes de la naturaleza, al destino u otros poderes que trascienden al hombre. El psicoanálisis muestra cuán profunda-

mente reprimido y cuán bien racionalizado puede estar el anhelo masoquista.

Los fenómenos masoquistas, sin embargo, constituyen sólo un ejemplo singularmente notable de deseos inconscientes que son dañinos objetivamente; todas las neurosis pueden interpretarse como el resultado de esfuerzos inconscientes que tienden a dañar y a bloquear el desarrollo de una persona. Necesitar aquello que es dañino y perjudicial constituye la verdadera esencia de la enfermedad mental. Toda neurosis confirma de esta manera el hecho de que el placer puede hallarse en rotunda contradicción con los verdaderos intereses del hombre.

El placer que emana de la satisfacción de necesidades neuróticas puede ser inconsciente, pero no lo es necesariamente. La perversión masoquista es un ejemplo de placer consciente derivado de la satisfacción de un deseo neurótico. La persona sádica que obtiene satisfacción humillando a otros o el avaro que goza del dinero que ha logrado atesorar, pueden o no ser conscientes del placer que derivan de la satisfacción de sus deseos. El que tal placer sea consciente o reprimido depende de dos factores: de la intensidad de aquellas fuerzas que en una persona se oponen a sus esfuerzos irracionales y del grado con que las normas de la sociedad sancionan o proscriben el disfrutar de tal placer. La represión del placer puede tener dos significados diferentes; la forma menos perfecta y más frecuente de represión del placer es aquella en que se experimenta al placer conscientemente, pero no en conexión con el impulso irracional como tal, sino, más bien, con una expresión racionalizada del mismo. El avaro, por ejemplo, puede pensar que siente satisfacción por el cuidado prudente de su familia; el sádico puede sentir que su placer deriva de su sentimiento de indignación moral. El tipo más radical de represión es aquel en el cual no hay conciencia de placer. Muchas per-

sonas sádicas niegan, sinceramente, que la experiencia de ver humillados a otros les proporcione una sensación de placer. Sin embargo, el análisis de sus sueños y de sus asociaciones libres revela la existencia del placer inconsciente.

El dolor y la infelicidad también pueden ser inconscientes, y la represión puede asumir las mismas formas descritas con respecto al placer. Una persona puede sentirse desgraciada porque el éxito que obtiene no está de acuerdo con sus esperanzas o porque está afectada en su salud, o debido a cualquier serie de circunstancias externas que influyen sobre su vida; la razón fundamental de su desgracia, sin embargo, puede ser su falta de productividad, la vacuidad de su vida, su incapacidad para amar o cualquier número de defectos *internos* que la hacen infeliz. Racionaliza su desgracia y, por tanto, no la experimenta en conexión con su causa verdadera. La forma más completa de represión de la infelicidad ocurre donde no hay en absoluto consciencia de infelicidad. En este caso la persona cree que es perfectamente feliz cuando en realidad es desgraciada e infeliz.

El concepto de felicidad y de infelicidad inconscientes se enfrenta con una importante objeción, la cual sostiene que la *felicidad* y la *infelicidad son idénticas* a nuestro sentimiento consciente de ser felices o infelices, y que el estar contento o apenado sin saberlo equivale a no estar contento o apenado. Este argumento no sólo tiene interés teórico. Es de extrema importancia en sus implicaciones sociales y éticas. Si los esclavos no son conscientes de hallarse apenados por su suerte, ¿cómo puede alguien, ajeno a ésta, oponerse a la esclavitud en nombre de la felicidad del hombre? Si el hombre moderno es tan feliz como pretende serlo, ¿acaso esto no prueba que hemos construido el mejor de los mundos posibles? ¿No es acaso suficiente la ilusión de la felicidad, o más bien no es "la ilu-

sión de la felicidad" un concepto contradictorio en sí mismo?

Estas objeciones ignoran el hecho de que tanto la felicidad como la infelicidad son algo más que un estado de la mente. En efecto, la felicidad y la infelicidad son expresiones del estado del organismo entero, de la personalidad total. La felicidad va unida a un aumento de la vitalidad, de la intensidad del sentimiento y del pensamiento y de la productividad; la infelicidad va unida a una disminución de estas capacidades y funciones. La felicidad y la infelicidad constituyen a tal punto un estado de nuestra personalidad total, que las reacciones físicas suelen ser con frecuencia expresiones más patentes de ellas que nuestro sentimiento consciente. El rostro contraído de una persona, la indiferencia, la fatiga, y síntomas físicos tales como dolores de cabeza o enfermedades más serias aún, son manifestaciones frecuentes de infelicidad, de igual modo que una sensación de bienestar físico puede ser uno de los "síntomas" de la felicidad. En verdad, nuestro cuerpo está menos expuesto a engañarse por el estado de felicidad que nuestra mente, y puede concebirse la idea de que alguna vez en el futuro la presencia y el grado de felicidad e infelicidad puedan deducirse de un examen de los procesos químicos del organismo. De igual manera, el funcionamiento de nuestras capacidades mentales y emocionales está sometido a la influencia de nuestra felicidad o infelicidad. La agudeza de nuestra razón y la intensidad de nuestros sentimientos dependen de ello. La infelicidad debilita y hasta paraliza todas nuestras funciones psíquicas. La felicidad, en cambio, las aumenta. El sentimiento subjetivo de ser feliz, si no es una cualidad del estado de bienestar de la persona entera, no es más que un pensamiento ilusorio *sobre* un sentimiento, y no tiene ninguna relación con la felicidad auténtica.

Al placer o a la *felicidad* que *existen solamente en* la mente de una persona, pero que no son una condición de su personalidad, propongo denominarlos pseudoplacer o pseudofelicidad. Una persona, por ejemplo, hace un viaje y es conscientemente feliz; sin embargo, puede tener esta sensación porque supone que debe experimentar felicidad en un viaje de placer; de hecho, puede estar inconscientemente decepcionada e infeliz. Un sueño puede revelarle la verdad; o quizás más tarde se dará cuenta de que su felicidad no fue auténtica. El pseudodolor puede ser observado en muchas situaciones en las cuales el pesar o la infelicidad se esperan convencionalmente y, por consiguiente, se sienten como tales. El pseudoplacer y el pseudodolor constituyen, en realidad, solamente sentimientos simulados; son más bien *pensamientos* de sensaciones que experiencias emocionales genuinas.

B. *Tipos de placer*

El análisis de la diferencia cualitativa entre las distintas clases de placer es, como ya fue señalado, la clave del problema de la relación entre el placer y los valores éticos.[55]

Un tipo de placer que Freud y otros consideraron como la esencia de todo placer es la sensación que acompaña al *alivio de una tensión penosa*. El hambre, la sed y la necesidad de satisfacción sexual, el dormir y el ejercicio físico están arraigados en las condiciones químicas del organismo. La necesidad fisiológica objetiva de satisfacer estas exigencias se percibe subjetiva-

[55] Hoy día no parece necesario ya demostrar lo erróneo de la presunción de Bentham de que todos los placeres son *cualitativamente* iguales y diferentes únicamente en cantidad. Es difícil que algún psicólogo sostenga todavía este punto de vista, aun cuando la idea popular de *"divertirse" sigue significando que todos los placeres* poseen la misma calidad

mente como un deseo, y si permanecen sin ser satisfechas durante un lapso prolongado se experimenta una tensión penosa. Cuando esta tensión es liberada, se experimenta placer o, como propongo denominarlo, *satisfacción*. Este término, del latín *satis-facere* = hacer suficiente, parece ser el más apropiado para designar esta clase de placer. Es inherente a tales necesidades fisiológicamente condicionadas el que su satisfacción ponga término a la tensión debida a los cambios fisiológicos ocurridos en el organismo. Si tenemos hambre y comemos más de lo que nuestro organismo exige, el comer puede llegar a convertirse en algo realmente molesto. La satisfacción que consiste en el alivio de una tensión penosa constituye psicológicamente el placer más común y más fácil de lograr; asimismo puede ser uno de los placeres más intensos si la tensión fue de larga duración y, por lo tanto, suficientemente intensa. No puede dudarse de la significación de este tipo de placer, ni puede dudarse de que en la vida de no pocas personas constituye casi la única forma de placer que hayan experimentado alguna vez.

Un tipo de placer también causado por el alivio de la tensión, pero diferente en calidad del descrito anteriormente, radica en la tensión psíquica. Una persona puede sentir que un deseo emana de las exigencias de su organismo cuando en realidad está determinado por necesidades psíquicas irracionales. Por ejemplo, puede tener hambre intensa que no es causada por la necesidad normal fisiológicamente condicionada de su organismo, sino por necesidades psíquicas de mitigar un estado de ansiedad o depresión (aunque éstas pueden ser concomitantes de procesos fisicoquímicos anormales). Como es bien sabido, en muchas ocasiones la necesidad de beber no se debe a la sed, sino a motivos psicológicos.

Un apetito sexual exagerado también puede ser causado por una necesidad psíquica y no fisiológica. Una

persona insegura, que siente una intensa necesidad de probarse a sí misma su valer, de mostrar a otros cuán irresistible es o de dominar a otros "excitándolos" sexualmente, experimentará fácilmente apetitos sexuales intensos y, de no ser satisfechos estos deseos, una tensión penosa. Tal persona estará inclinada a pensar que la intensidad de sus apetitos es debida a las exigencias de su cuerpo cuando en realidad estas exigencias son determinadas por sus necesidades psíquicas. La somnolencia neurótica es otro ejemplo de un deseo que se experimenta como cansancio normal originado por condiciones físicas, aunque en realidad lo es por condiciones psíquicas, tales como ansiedad, temor o ira reprimidos.

Estos deseos son similares a las necesidades normales condicionadas fisiológicamente, en cuanto que ambos radican en una carencia o en una deficiencia. En un caso la deficiencia se basa en los procesos químicos normales del organismo, en tanto que en el otro es el resultado del mal funcionamiento psíquico. La deficiencia origina en ambos casos tensiones cuyo alivio produce placer. Todos los demás deseos irracionales que no asumen la forma de necesidades físicas, como el deseo vehemente de lograr fama, de dominar o someterse, la envidia y los celos, radican también en la estructura del carácter de la persona y emanan de un impedimento o de una distorsión de la personalidad. El placer experimentado en la satisfacción de estas pasiones es causado también por el alivio de la tensión psíquica, como en el caso de los deseos corporales condicionados neuróticamente.

Aunque el placer derivado de la satisfacción de necesidades fisiológicas genuinas y de necesidades psíquicas irracionales consiste en el alivio de la tensión, la calidad del placer difiere considerablemente. Los deseos condicionados fisiológicamente, como el hambre, la sed y otros más, son satisfechos con el alivio de la

tensión fisiológicamente condicionada y reaparecen únicamente si la necesidad fisiológica vuelve a surgir; son, por consiguiente, de naturaleza rítmica. Los deseos irracionales, en contraste, son insaciables. El deseo de la persona envidiosa, posesiva o sádica no desaparece con su satisfacción, excepto —tal vez— momentáneamente. En la naturaleza misma de estos deseos irracionales reside el que no puedan ser "satisfechos", pues nacen de una insatisfacción dentro de uno mismo. La falta de productividad y la impotencia y el temor resultantes de ella son la raíz de estos deseos apasionados e irracionales. Aun en caso de que el hombre pudiera satisfacer todos sus deseos de poder y destrucción, no por ello cambiaría su miedo y su soledad, y persistiría, por consiguiente, la tensión. Esa bendición, que es la imaginación, se transforma en una maldición; puesto que la persona no se encuentra aliviada de sus temores, se imagina que un constante incremento en las satisfacciones puede curar su avidez y restaurar su equilibrio interior, pero la avidez es un pozo insondable y la idea del alivio derivado de su satisfacción un espejismo. La avidez, a decir verdad, no reside, como tan frecuentemente se supone, en la naturaleza animal del hombre, sino antes bien en su mente e imaginación.

Hemos visto que los placeres derivados de la satisfacción de las necesidades fisiológicas y de los deseos neuróticos son el resultado del alivio de una tensión penosa. Pero mientras que los que pertenecen a la primera categoría provienen de una satisfacción real, son normales y constituyen una condición para la felicidad, los pertenecientes a la segunda corresponden —en el mejor de los casos— solamente a una mitigación temporal de la necesidad, e indican un funcionamiento patológico y un estado de infelicidad fundamental. Propongo denominar al placer que se deriva del cumplimiento de deseos irracionales "placer irracional", en

contraste con "satisfacción", que es el cumplimiento de los deseos fisiológicos normales.

La diferencia entre el placer irracional y la felicidad es mucho más importante para el problema de la ética que la diferencia entre el placer irracional y la satisfacción. A fin de comprender estas distinciones puede ser de utilidad introducir el concepto de escasez psicológica *versus* abundancia.

Las necesidades del cuerpo no satisfechas originan una tensión cuyo alivio produce satisfacción. La carencia misma es la base de la satisfacción. Los deseos irracionales, en un sentido distinto, también radican en deficiencias. Son la ansiedad e inseguridad de una persona las que la inducen a odiar, envidiar o someter a otra; el placer derivado del cumplimiento de estos deseos inmoderados radica en la carencia fundamental de productividad. Tanto las necesidades fisiológicas como las necesidades psíquicas irracionales forman parte de un sistema de escasez.

Empero, allende el reino de la escasez se levanta el reino de la *abundancia*. Aunque hasta en el animal la energía excedente está presente, y se expresa en el retozar,[56] el reino de la abundancia es un fenómeno esencialmente humano. Es el reino de la productividad, de la actividad interior. Este reino puede existir únicamente cuando el hombre no tiene que consumir la mayor parte de sus energías trabajando para subsistir. La evolución de la raza humana se caracteriza por la expansión del reino de la abundancia, de la energía excedente disponible para logros que están más allá de la simple supervivencia. Todos los logros específicamente humanos nacen de la abundancia.

[56] Este problema ha sido analizado en el excelente trabajo de G. Bally, *Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit* (Basilea: B. Schwabe, 1945). Hay edición española del FCE con el título de *El juego como expresión de libertad*.

La diferencia entre escasez y abundancia y, por consiguiente, entre satisfacción y felicidad, existe en todas las esferas de la actividad y aun con respecto a funciones elementales, como el hambre y el sexo. Satisfacer la necesidad fisiológica del hambre intensa es placentero porque alivia la tensión. Diferente en calidad es el placer que deriva de la satisfacción del apetito. El apetito es la anticipación de una experiencia gustativa deleitosa y, en contraste con el hambre, no produce tensión. El gusto, en este sentido, es un producto del desarrollo cultural y un refinamiento como, por ejemplo, el gusto por la música o por el arte, y puede desplegarse únicamente en una situación de abundancia, tanto en el sentido cultural como en el fisiológico de la palabra. El hambre es un fenómeno de escasez; su satisfacción, una necesidad. El apetito es un fenómeno de abundancia, y su satisfacción no es una necesidad, sino una expresión de libertad y de productividad. Al placer que lo acompaña puede denominársele gozo.[57]

Con respecto a lo sexual, puede establecerse una distinción similar a la que hicimos entre el hambre y el apetito. Para Freud el sexo es una necesidad apremiante, originada totalmente por una tensión fisiológicamente condicionada, que se elimina, al igual que el hambre, con su satisfacción. Ignora, sin embargo, al deseo y al placer sexual correspondientes al apetito, que sólo pueden existir en el reino de la abundancia y los cuales son un fenómeno exclusivamente humano. La

[57] Como en este lugar quiero aclarar únicamente la diferencia entre el placer de la escasez y el de la abundancia, no creo necesario considerar detalles ulteriores del problema hambre-apetito. Será suficiente decir que en el apetito se encuentra siempre una cierta cantidad de hambre. La base fisiológica de la función del comer nos afecta de tal modo, que la completa ausencia de hambre reduciría también el apetito a un mínimo. Sin embargo, lo que hace al caso es la respectiva intensidad de la motivación.

persona sexualmente "hambrienta" está satisfecha con el alivio de la tensión, ya sea fisiológica o psíquica, y esta satisfacción constituye su placer.[58] Pero el placer sexual que nosotros llamamos gozo está arraigado en la abundancia y en la libertad, y es la expresión de la productividad sexual y emocional.

Es creencia de muchos que el gozo y la felicidad son idénticos a la felicidad que acompaña al amor. En efecto, numerosas personas suponen que el amor es la única fuente de la felicidad. Sin embargo, en el amor, como en todas las demás actividades humanas, debemos diferenciar entre la forma productiva y la improductiva. El amor improductivo o irracional, como he señalado anteriormente, puede ser cualquier clase de simbiosis masoquista o sádica, en la que la relación no se basa en el respeto mutuo y en la preservación de la integridad de la otra persona, sino que ambas personas dependen una de otra por ser incapaces de depender de sí mismas. Este amor, como todos los demás impulsos irracionales, está basado en la escasez, en la falta de productividad y seguridad interior. El amor productivo, la forma más íntima de relación entre dos personas y, al mismo tiempo, la forma en la cual se conserva la integridad de ambas, es un fenómeno de abundancia. La capacidad para esta forma de relación es testimonio de madurez. El gozo y la felicidad son concomitantes del amor productivo.

La diferencia entre escasez y abundancia determina en todas las esferas de la actividad la calidad del placer. Toda persona experimenta satisfacciones, placeres irracionales y goce. Lo que diferencia a las personas es la proporción de cada uno de estos placeres en sus vidas. La satisfacción y el placer irracional no requieren

[58] El dicho clásico "*Omne animal triste post coitum*" (Todo animal se entristece después del acto sexual) es una descripción adecuada de la satisfacción sexual al nivel de la escasez, cuando se trata de seres humanos.

un esfuerzo emocional, solamente la capacidad para producir las condiciones necesarias para aliviar la tensión. El gozo es un triunfo; presupone un esfuerzo interior, que es el de la actividad productiva.

La felicidad es una adquisición debida a la productividad interior del hombre y no un dón de los dioses. Felicidad y gozo no son la satisfacción de una necesidad originada por una carencia fisiológica o psicológica; no son el alivio de una tensión, sino el fenómeno que acompaña a toda actividad productiva, en el pensar, en el sentir y en la acción. El gozo y la felicidad no son diferentes en calidad; difieren solamente en cuanto que el gozo se refiere a un acto singular, mientras que la felicidad, puede decirse, es una experiencia continua o integrada de gozo; podemos hablar de "gozos" (en plural), pero solamente de "felicidad" (en singular).

La felicidad es la indicadora de que el hombre ha encontrado la respuesta al problema de la existencia humana: la realización productiva de sus potencialidades siendo simultáneamente uno con el mundo y conservando su propia integridad. Al gastar su energía productivamente, acrecienta sus poderes, "se quema sin ser consumido".

La *felicidad es el criterio de excelencia en el arte de vivir; de virtud, en el sentido que posee para la Ética Humanista.* La felicidad es considerada frecuentemente como lo opuesto lógicamente al pesar y el dolor. El sufrimiento físico o mental es parte de la existencia humana y el experimentarlos es algo inevitable. El rehuir la pena a toda costa sólo puede lograrse al precio de un aislamiento total, el cual excluye la capacidad para experimentar la felicidad. Lo opuesto a la felicidad no es, por consiguiente, el pesar o el dolor, sino la depresión que resulta de la esterilidad interior y de la improductividad.

Nos hemos ocupado hasta aquí de los tipos de experiencia placentera más relevantes para la teoría ética:

la satisfacción, el placer irracional, el gozo y la felicidad. Quedan por considerar brevemente otros dos tipos de placer menos complejos. Uno es el placer que acompaña la ejecución de cualquier clase de tarea que el individuo se haya propuesto realizar. Propongo denominar esta clase de placer "gratificación". Haber logrado algo que uno se había propuesto realizar es gratificante, aunque la actividad no sea necesariamente productiva, porque constituye una prueba del propio poder, de la capacidad para habérselas con éxito con el mundo exterior. La gratificación no depende mayormente de una actividad específica; un hombre puede encontrar igual gratificación en un buen partido de tenis que en el éxito de sus negocios. Lo que interesa es que exista alguna dificultad en la tarea que se había propuesto realizar y que obtenga un resultado satisfactorio.

El otro tipo de placer, sin analizar aún, no se basa en el esfuerzo, sino en su opuesto, en el descanso; acompaña las actividades que no requieren esfuerzo, pero que son placenteras. La importante función biológica del descanso consiste en regular el ritmo del organismo, el cual no puede estar siempre activo. La palabra "placer", sin especificación, parece ser la más apropiada para referirse a esa clase de bienestar que resulta de la inactividad.

Habíamos comenzado con el análisis del carácter problemático de la Ética Hedonista, la cual sostiene que la *meta* de la vida es el placer y que, por consiguiente, el placer es bueno en sí mismo. Como resultado de nuestro análisis de las diversas clases de placer, nos hallamos ahora en condiciones de formular nuestra opinión sobre la relevancia ética del placer. La satisfacción, siendo el alivio de una tensión fisiológicamente condicionada, no es ni buena ni mala; desde el punto de vista de la valoración ética, es neutral, como lo son la gratificación y el placer. El placer irracional y la felicidad (gozo) son experiencias de importancia ética.

El placer irracional es señal de codicia; indica el fracaso en la resolución del problema de la existencia humana. La felicidad (gozo) es, por el contrario, la prueba del éxito parcial o total obtenido en el "arte del vivir". La felicidad es el mayor triunfo del hombre; es la respuesta de su personalidad total a una orientación productiva hacia sí mismo y hacia el mundo exterior.

El pensamiento hedonista fracasó por no haber analizado suficientemente la naturaleza del placer. Hizo aparecer que aquello que es lo más fácil en la vida —tener alguna clase de placer— era, al mismo tiempo, lo de más valor. Pero nada valioso es fácil; el error hedonista facilitó, así, que se argumentara en contra de la libertad y de la felicidad y se siguiera sosteniendo que la negación misma del placer era una prueba de virtud. La Ética Humanista bien puede postular a la felicidad y al gozo como sus virtudes supremas, pero al hacerlo no demanda del hombre la tarea más fácil, sino *la más difícil, el pleno desarrollo de su productividad.*

C. *El problema de los medios y de los fines*

El problema del placer en los fines, en contraste con el placer en los medios, es de importancia singular para la sociedad contemporánea, en la cual los fines han sido frecuentemente olvidados debido a que se ha dispensado a los medios un interés obsesivo.

El problema de los fines y de los medios ha sido formulado con mucha claridad por Spencer. Sostiene dicho autor que el placer vinculado a un fin hace necesariamente placenteros los medios para lograrlo. Sostiene asimismo que, en un estado de completa adaptación de la humanidad al estado social, "sólo son enteramente justas aquellas acciones que, además de conducir a la felicidad futura —particular o general—, son inmediatamente placenteras, o que el dolor —no

sólo final, sino próximo— es el concomitante de las acciones erróneas".[59]

La hipótesis de Spencer parece plausible a primera vista. Si una persona planea realizar un viaje de placer, por ejemplo, los preparativos para el mismo pueden ser placenteros; pero resulta obvio que esto no es siempre cierto y que existen numerosos actos preparatorios para un fin deseado que no son placenteros. Si una persona enferma tiene que someterse a un tratamiento penoso, el fin previsto —su salud— no hace al tratamiento placentero en sí; ni los dolores del parto se tornan placenteros. Con miras a lograr un fin deseado, hacemos muchas cosas desagradables sólo porque nuestra razón nos dice que las tenemos que hacer. En el mejor de los casos puede decirse que este carácter desagradable puede reducirse en mayor o menor grado anticipando el placer del resultado; la anticipación del placer final puede hasta compensar completamente el desagrado vinculado con los medios.

Empero, no concluye aquí la importancia del problema de los medios y de los fines. De mayor alcance son aquellos aspectos del problema que sólo pueden comprenderse al considerar las motivaciones inconscientes.

Para analizar la relación medios-fines podemos servirnos de un ejemplo que nos ofrece Spencer. Describe el placer que deriva un comerciante del hecho de que, al efectuar de tiempo en tiempo un balance de sus libros, el resultado prueba ser correcto al centavo. "Si os preguntáis —escribe— el porqué de todo este elaborado proceso, tan remoto del hecho real de hacer dinero y más remoto aún de los goces de la vida, la respuesta es que el llevar las cuentas correctamente llena una condición para alcanzar el fin de hacer dinero y llega a ser en sí mismo un fin próximo —un deber a

[59] *Principles of Ethics*, vol. I, p. 49.

cumplir— que permitirá cumplir con el deber de tener un ingreso, con el deber de mantener a la esposa y los hijos y a uno mismo." [60] Para Spencer el placer en los medios —llevar los libros— deriva del placer que radica en el fin: el disfrute de la vida o el "deber". Spencer omitió reconocer dos problemas. El más obvio consiste en que el fin conscientemente percibido puede ser algo diferente del fin que se percibe *inconscientemente*. Una persona puede pensar que su fin (o su motivo) es el goce de la vida o el cumplimiento del deber para con su familia, mientras que su meta real —aunque inconsciente— es el poder que obtiene a través del dinero o el placer que deriva de acumularlo.

El segundo problema —y más importante— proviene de la presunción de que el placer conectado con los medios deriva necesariamente del placer vinculado con el fin. Mientras puede ocurrir, por supuesto, que el placer en el fin (el uso futuro del dinero) haga también placenteros los medios para este fin (llevar los libros), como sostiene Spencer, el placer en llevar los libros puede emanar de una fuente completamente distinta y su conexión con el fin puede ser ficticia. Tal caso sería, por ejemplo, el del comerciante obsesivo que disfruta enormemente con el control de sus libros y se deleita al comprobar que sus cuentas están al centavo. Si examinamos este placer, encontraremos que se trata de una persona llena de angustia y duda; que se complace en llevar los libros porque está "activa", sin tener que tomar decisiones o correr riesgos. Si se complace en el balance que arrojan sus libros es porque la exactitud de sus asientos es una respuesta simbólica a sus dudas acerca de sí mismo y acerca de la vida. El llevar los libros tiene para él la misma función que para otra persona tiene el jugar al soli-

[60] *Ibid.*, p. 161.

tario, o para otra contar las ventanas de una casa. *Los medios han llegado a ser independientes del fin; han usurpado su función y el fin alegado existe solamente en la imaginación.*

El ejemplo más destacado en relación con la ilustración de Spencer, de un medio que se ha hecho independiente y ha llegado a ser placentero —debido no al placer que radica en el fin, sino a factores completamente ajenos al mismo—, es la forma como se desarrolló el significado del trabajo durante los siglos posteriores a la Reforma y, en especial, bajo la influencia del calvinismo.

El problema que estamos considerando toca uno de los puntos álgidos de la sociedad contemporánea. Uno de los rasgos psicológicos más sobresalientes de la vida moderna es el hecho de que las actividades que constituyen medios para lograr fines han usurpado más y más la posición de éstos, mientras que los fines mismos poseen una existencia sombría e irreal. La gente trabaja para hacer dinero; hace dinero para poder disfrutar con él de cosas agradables. El trabajo es el medio y el goce el fin. Empero, ¿qué es lo que acontece en realidad? Los individuos trabajan con el fin de hacer más dinero; emplean este dinero con el fin de hacer más dinero aún, y el fin verdadero —el goce de la vida— se pierde de vista. Los individuos viven de prisa e inventan cosas para poder disponer de más tiempo. Entonces emplean el tiempo ganado para abalanzarse de nuevo a la tarea de ganar más tiempo, hasta hallarse tan exhaustos que no pueden emplear el tiempo que han ganado. Hemos sido enredados en una malla de medios y hemos perdido de vista los fines. Poseemos receptores de radio que pueden llevar a cada uno lo mejor de la música y de la literatura. Lo que oímos, en cambio, en su gran mayoría es basura en forma de propaganda barata y anuncios que son un insulto a la inteligencia y el buen gusto. Dispo-

nemos de los más maravillosos instrumentos y medios de que el hombre jamás dispuso, pero no nos detenemos a preguntar para qué *son*.[61]

El énfasis exagerado puesto en los fines conduce de varias formas a una distorsión del equilibrio armónico entre medios y fines: una forma de esto es aquella por la cual se destacan los *fines* sin considerar suficientemente el papel de los medios. El resultado de esta distorsión es que los fines se tornan abstractos, irreales y por último se convierten en humo. Este peligro ha sido extensamente estudiado por Dewey. El aislarse de los fines puede tener el efecto contrario; aunque ideológicamente se conserva el fin, éste sirve únicamente como un pretexto para poner todo el énfasis sobre aquellas actividades que son supuestos medios para este fin. El lema de este mecanismo es "los fines justifican los medios". Los defensores de este principio no se dan cuenta que el empleo de medios destructivos tiene sus propias consecuencias que en realidad *transforman* el fin aunque se le conserve ideológicamente.

El concepto de la función social de las actividades placenteras enunciado por Spencer tiene una conexión sociológica importante con el problema de los medios y de los fines. En relación con su opinión de que la experiencia del placer posee la función biológica de hacer placenteras y, por consiguiente, atractivas aquellas actividades que son convenientes al bienestar humano, sostiene que "el amoldamiento de la naturaleza humana, a que se ajuste a las exigencias de la vida social, debe dar lugar finalmente a que todas las actividades indispensables se tornen placenteras, en tanto que tiende a hacer desagradables a todas aquellas actividades que están en contradicción con estas exigen-

[61] A. de Saint-Exupéry ofrece en su obra *El principito* una excelente descripción de este mismo patrón.

cias".[62] Continúa diciendo que "siendo compatible con la conservación de la vida, no existe ninguna clase de actividad que, de ser continuada, no se transforme en una fuente de placer y que, por consiguiente, el placer acompañará finalmente a todo movimiento o acción requeridos por las condiciones sociales".[63]

Spencer toca aquí uno de los mecanismos más significativos de la sociedad: que toda sociedad tiende a formar la estructura del carácter de sus miembros, de modo tal que *les hace desear hacer lo que deben hacer a fin de cumplir su función social*, pero deja de ver que en una sociedad que desdeña el interés humano *real* de sus miembros, aquellas actividades que son perjudiciales al hombre pero útiles para el funcionamiento de esa sociedad en particular, pueden asimismo llegar a ser fuentes de satisfacción. Hasta los esclavos han aprendido a encontrar satisfacción en su suerte; los opresores, a deleitarse en la crueldad. La cohesión de toda sociedad descansa en el hecho mismo de que casi no existe actividad alguna que no pueda hacerse placentera. Este hecho sugiere que el fenómeno que describe Spencer puede ser tanto una fuente para bloquear como para impulsar el progreso social. Lo que importa es comprender el significado y la función de toda actividad particular y de la satisfacción que de ella se deriva en relación con la naturaleza del hombre y con las condiciones apropiadas para su vida. Como fue señalado anteriormente, la satisfacción que se deriva de los impulsos irracionales difiere en categoría del placer que se deriva de actividades conducentes al bienestar humano, pero tal satisfacción en sí no constituye un criterio de valor. Precisamente por estar Spencer en lo cierto, al sostener que toda actividad socialmente útil puede llegar a ser una fuente de placer,

[62] *Principles of Ethics*, vol. I, p. 183.
[63] *Ibid.*, p. 186.

está equivocado al suponer que por esa razón el placer vinculado a tales actividades prueba su valor moral. Solamente analizando la naturaleza del hombre y descubriendo la verdadera contradicción entre sus intereses reales y aquellos que le son impuestos por una sociedad dada, puede arribarse a las normas objetivamente válidas que Spencer procuró descubrir. Su optimismo con respecto a su propia sociedad y al futuro de ella y su carencia de una psicología que se ocupase del fenómeno de los deseos irracionales y su satisfacción, hicieron que involuntariamente preparase el camino al relativismo en la ética, el cual ha llegado a adquirir tanta popularidad en nuestros días.

4. LA FE COMO UN RASGO DE CARACTER

Creer consiste en aceptar las afirmaciones del alma; la incredulidad, en negarlas.

EMERSON

La fe no es uno de los conceptos que se adaptan al clima intelectual que impera en el mundo actual. La fe se asocia comúnmente con Dios y con las doctrinas religiosas contraponiéndosela al pensamiento racional y científico. Se considera que este último se refiere al campo de los hechos, distinto de un reino que trasciende a los hechos, en el cual no hay lugar para el pensamiento científico y donde rige únicamente la fe. Para muchos individuos, esta división resulta insostenible. Si la fe no puede ser reconciliada con el pensamiento racional, debe ser eliminada como un remanente anacrónico de pasados periodos de cultura y ser reemplazada por la ciencia, que se ocupa de hechos y teorías que son inteligibles y pueden ser valorizados.

La actitud moderna hacia la fe se alcanzó después de una prolongada lucha contra la autoridad de la Iglesia y las pretensiones de ésta por controlar toda clase de pensamiento. El escepticismo con respecto a la fe está vinculado al avance mismo de la razón. Este aspecto constructivo del escepticismo moderno tiene, sin embargo, un aspecto inverso que no ha sido suficientemente considerado.

El conocimiento de la estructura caracterológica del hombre moderno y de la escena social contemporánea conducen a la convicción de que la carencia de fe, tan generalizada, no posee ya el aspecto progresista que tuvo en pasadas generaciones. En aquel entonces la lucha contra la fe fue una lucha por la emancipación del espíritu; fue una lucha contra la creencia irracional, la expresión de la fe en la razón del hombre y en su capacidad para establecer un orden social regido por los principios de la libertad, de la igualdad y de la hermandad entre los hombres. La carencia de fe constituye, hoy día, la expresión de un estado de profunda confusión y desesperación. El escepticismo y el racionalismo fueron en otro tiempo las fuerzas progresistas que impulsaron el desarrollo del pensamiento, en tanto que ahora son racionalizaciones del relativismo y la incertidumbre. La creencia de que la acumulación de un número constantemente creciente de hechos tendría inevitablemente por resultado el conocimiento de la verdad, ha llegado a ser una superstición. La verdad misma es considerada —en ciertos círculos— como un concepto metafísico y la ciencia como un mero instrumento de acumulación de datos. Tras la fachada de una supuesta certidumbre racional existe una profunda incertidumbre que predispone a los individuos a aceptar o transigir con cualquier filosofía que les sea inculcada.

¿Puede el hombre vivir sin fe? ¿Es que, acaso, la criatura no debe tener "fe en el pecho de su madre"?

¿Es que, acaso, no debemos tener fe en nuestros semejantes, en aquellos que amamos y en nosotros mismos? ¿Podemos vivir sin fe en la validez de ciertas normas de nuestra vida? En verdad, sin fe el hombre se vuelve estéril, desesperado y medroso hasta lo más profundo de su ser.

¿Fue entonces en vano la lucha contra la fe e ineficaces los frutos de la razón? ¿Debemos volver a la religión o resignarnos a vivir sin fe? ¿Es la fe necesariamente mera cuestión de creer en Dios y en doctrinas religiosas? ¿Está tan íntimamente enlazada con la religión como para tener que compartir su destino? ¿Está la fe necesariamente separada de, o en contraste con, el pensamiento racional? Intentaré demostrar que estas preguntas pueden ser contestadas si consideramos a la fe como una *actitud* básica de la persona, un rasgo del carácter que matiza todas las experiencias del individuo, que capacita al hombre para enfrentarse con la realidad sin ilusiones y, no obstante, para vivir con fe.

Es difícil pensar en la fe concibiéndola primariamente no como la fe en algo, sino como una actitud interior cuyo objeto específico es de importancia secundaria. Por ello, será de utilidad recordar que el término "fe", tal como es empleado en el *Antiguo Testamento* —"Emunah"—, significa "firmeza" e implica, por consiguiente, cierta cualidad de la experiencia humana, un rasgo de carácter, más bien que el contenido de una creencia en algo.

Para la mejor comprensión de este problema será conveniente considerarlo primeramente en relación con el problema de la duda. También la duda se concibe comúnmente como la duda o la perplejidad respecto de tal o cual presunción, idea o persona, pero también puede definírsela como una *actitud* que invade la personalidad, de tal manera que el objeto particular al cual se refiere es de importancia secundaria. A fin de

comprender el fenómeno de la duda, debe diferenciarse entre la duda *racional* y la duda *irracional.* Haré esta misma distinción con respecto al fenómeno de la fe.

La duda irracional no es la reacción intelectual frente a una presunción inapropiada o sencillamente equivocada, sino más bien la duda que caracteriza emocional e intelectualmente la vida de una persona. Para tal persona no existe, en cualquier esfera de la vida, experiencia alguna que tenga la cualidad de la certeza; todo es dudoso, nada es cierto.

La forma más extrema de la duda irracional es la compulsión neurótica a dudar. La persona que la sufre se ve compelida a dudar de todo lo que piensa y de quedar perpleja ante todo cuanto hace. La duda se refiere con frecuencia a las cuestiones y decisiones más importantes de la vida. Se presenta también en relación con decisiones triviales, tales como el vestir tal o cual indumentaria o el concurrir o no a una reunión social. La duda irracional es torturante y agotadora, prescindiendo de que los objetos de la duda sean nimios o importantes.

La investigación psicoanalítica acerca del mecanismo de las dudas compulsivas muestra que son las expresiones racionalizadas de conflictos emocionales inconscientes, resultantes de una falta de integración de la personalidad total y de un sentimiento intenso de impotencia y desamparo. Únicamente reconociendo las raíces de la duda puede vencerse la parálisis de la voluntad que resulta de la experiencia interior de impotencia. Cuando no se ha logrado tal conocimiento el individuo puede hallar soluciones sustitutivas, las cuales, aunque insatisfactorias, al menos eliminan las dudas manifiestas atormentadoras. Uno de estos sustitutos es la actividad compulsiva por medio de la cual la persona es capaz de hallar un alivio temporal. Otro consiste en la adopción de alguna "fe" en la que, por así decirlo, la persona se sumerge con todo y sus dudas.

La forma típica de la duda contemporánea no es, sin embargo, la duda de carácter activo que acabamos de describir, sino, al contrario, una actitud de *indiferencia* en la cual *todo es posible* y *nada* es *cierto*. Un número creciente de individuos se siente desconcertado y confundido acerca de todo, ya sea el trabajo, la política o la moral y, lo que es peor, cree que esta confusión constituye un estado normal de la mente. Se sienten aislados, aturdidos e impotentes; no experimentan la vida en función de sus propios pensamientos, emociones y percepciones sensorias, sino en función de las vivencias que se supone deben tener. En estas personas autómatas, no obstante que la duda activa ha desaparecido, su lugar ha sido ocupado por la indiferencia y el relativismo.

En contraste con la duda irracional, la *duda racional* pone en tela de juicio presunciones cuya validez depende de la creencia en alguna autoridad y no de la propia experiencia. Esta duda tiene una función importante en el desarrollo de la personalidad. El niño acepta primeramente todas las ideas de la autoridad indiscutible de sus progenitores. Durante el proceso de emancipación de la autoridad de éstos, al desarrollar su propio YO, adquiere la capacidad de criticar. Durante el proceso del desarrollo, el niño llega a dudar de las leyendas que previamente había aceptado sin objeción, y el aumento de su capacidad de discernimiento es directamente proporcional a su independización respecto de la autoridad paterna, así como a su transformación en adulto.

Históricamente, la duda racional es una de las fuentes principales del pensamiento moderno, y tanto la filosofía como las ciencias modernas han recibido a través de ella sus impulsos más fecundos. También en este caso, como en el desarrollo personal, la aparición de la duda racional se vinculó con la emancipación creciente de la autoridad de la Iglesia y del Estado.

Con respecto a la fe, estableceré la misma distinción que hice con referencia a la duda, la distinción entre fe racional y fe irracional. Entiendo por fe irracional la creencia en una persona, idea o símbolo que no es el resultado de la propia experiencia, sino que se basa en la sumisión emotiva del individuo a una autoridad irracional.

Antes de proseguir debemos analizar la conexión existente entre la sumisión y los procesos intelectuales y emocionales. Es por demás evidente que una persona que se desprende de su independencia interior y se somete a una autoridad, tiende a sustituir su propia experiencia por la de la autoridad. El ejemplo más impresionante lo proporciona la situación hipnótica, en la cual una persona se entrega a la autoridad de otra y está dispuesta —en el estado de sueño hipnótico— a pensar y a sentir aquello que el hipnotizador "le hace" pensar y sentir. Aún después de haber sido despertada del sueño hipnótico se atendrá a las sugestiones que le hiciera el hipnotizador, aunque piense que se atiene a su propio discernimiento e iniciativa. Si el hipnotizador, por ejemplo, hizo la sugestión de que a una hora determinada el sujeto sentirá frío y deberá ponerse su abrigo, éste experimentará en la situación posthipnótica la sensación sugerida y obrará de acuerdo con ella, estando convencido de que sus sensaciones y acciones se basan en la realidad y que son determinadas por su propia voluntad y convicción.

En tanto que la situación hipnótica constituye el experimento más concluyente para demostrar la relación mutua entre la sumisión a una autoridad y los procesos del pensamiento, existe una cantidad de situaciones relativamente triviales que revelan el mismo mecanismo. La reacción de ciertos individuos frente a un conductor de masas dotado de un fuerte poder sugestivo es un ejemplo de una situación semihipnótica. También aquí la aceptación incondicional de ideas no

radica en la convicción de los oyentes basada en su propio pensamiento, en su juicio crítico sobre las ideas que les fueran presentadas, sino en la sumisión emocional del individuo al orador. Las personas tienen en esta situación la ilusión de estar de acuerdo y de aprobar racionalmente las ideas sugeridas. Sienten que aceptan al orador porque están de acuerdo con sus ideas. En realidad acontece lo contrario: aceptan sus ideas por haberse sometido a su autoridad de una manera semihipnótica. Hitler brindó una buena descripción de este proceso al considerar la conveniencia de efectuar los mítines de propaganda durante la noche. Dijo que el "talento oratorio superior de una naturaleza apostólica dominante tendrá ahora [al atardecer] más fácilmente éxito en ganarse adherentes para la nueva voluntad cuando trata con individuos que han experimentado un debilitamiento de su fuerza de resistencia del modo más natural, que cuando trata con individuos que poseen aún el pleno gobierno sobre sus energías y sobre su fuerza de voluntad".[64]

La sentencia "*Credo quia absurdum est*" [65] — "Creo porque es absurdo"— es de plena validez psicológica para la fe irracional. Si alguien emite una opinión que es racionalmente correcta, no hace sino lo que en principio puede hacer cualquier otra persona. Sin embargo, si se atreve a emitir un juicio que es racionalmente absurdo, demuestra, por ese mismo hecho, haber trascendido la facultad del sentido común y, por consiguiente, poseer un poder mágico que lo coloca por encima de la mayoría.

Entre la abundancia de ejemplos históricos de fe irracional parecería que el relato bíblico de la liberación de los judíos del yugo egipcio constituye uno de los

[64] Adolf Hitler, *Mi lucha*.

[65] Una versión popular, aunque algo deformada, de una sentencia de Tertuliano.

comentarios más notables sobre el problema de la fe. En todo el relato se describe a los judíos como un pueblo que, no obstante estar sufriendo bajo la esclavitud, tiene temor de rebelarse y no está dispuesto a perder la seguridad de que goza en su calidad de esclavo. Los judíos entienden únicamente el lenguaje del poder, al cual temen, pero al cual se someten. Moisés objeta la orden de Dios de que se presente ante el pueblo como su representante, y le dice que los judíos no creerán en un Dios cuyo nombre ni siquiera conocen. Dios, aunque no quiere tomar un nombre, lo hace con el fin de satisfacer la necesidad de certeza de los judíos. Moisés insiste en que ni aun un nombre es una seguridad suficiente para lograr que los judíos tengan fe en Dios. Entonces Dios hace aún otra concesión. Enseña a Moisés a ejecutar milagros "a fin de que ellos puedan tener fe en que Dios se te ha aparecido; el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob". La profunda ironía de esta sentencia es inequívoca. Si los judíos poseyesen la clase de fe que Dios deseaba que tuvieran, ésta radicaría en su propia experiencia o en la historia de su pueblo; pero ellos se transformaron en esclavos, su fe era la de los esclavos y estaba arraigada en la sumisión al poder que prueba su fuerza por medio de su magia; solamente podían ser impresionados por otra magia, no diferente, sino tan sólo más fuerte que la empleada por los egipcios.

El fenómeno contemporáneo más notable de fe irracional es la fe en los conductores dictatoriales. Sus defensores intentan probar la autenticidad de su fe, señalando que millones de individuos están dispuestos a morir por ella. Si ha de entenderse la fe como la obediencia ciega a una persona o causa y si ha de medirse por la disposición del individuo a sacrificar la propia vida por ella, entonces, ciertamente, la fe de los profetas en la justicia y en el amor, y la fe de sus oponentes en el poder, constituyen básicamente el mis-

mo fenómeno, que difiere únicamente en su *objeto*. La fe de los defensores de la libertad y la de sus opresores difiere, por consiguiente, solamente en que se trata de una fe en ideas distintas.

La fe irracional es una convicción fanática de algo o en alguien que tiene su origen en la sumisión a una autoridad irracional, personal o impersonal. La fe racional, en contraste, es una firme convicción basada en una actividad productiva intelectual y emocional. Aun cuando se supone que en el pensamiento racional no hay lugar para la fe, la fe racional es un componente importante. Por ejemplo, ¿cómo logra el hombre de ciencia un nuevo descubrimiento? ¿Comienza, acaso, efectuando un experimento tras otro, acumulando hecho tras hecho sin tener una visión de lo que espera encontrar? Muy rara vez se ha realizado de ese modo un descubrimiento importante en cualquier terreno. Tampoco han llegado a conclusiones importantes quienes simplemente han ido en pos de una fantasía. El proceso del pensamiento creador, en cualquier terreno del esfuerzo humano, comienza frecuentemente con lo que puede llamarse una "visión racional" que en sí misma es el resultado de un estudio previo considerable, de un pensamiento reflexivo y de la observación. Si el investigador científico sale airoso en su empresa de acumular *una cantidad suficiente de datos o elaborar una* fórmula matemática —o ambas cosas— que den lugar a que su visión sea en alto grado plausible, entonces puede decirse que ha llegado a una hipótesis provisional. Un análisis cuidadoso de la hipótesis con el objeto de juzgar sus implicaciones y el cúmulo de datos que la apoyan, conduce a una hipótesis más adecuada y quizás posteriormente a su incorporación a una teoría más amplia y compleja.

La historia de la ciencia está saturada de ejemplos de fe en la razón y de visiones de la verdad. Copérnico, Kepler, Galileo y Newton se hallaban imbuidos

de una fe inconmovible en la razón, por la cual Bruno fue condenado a morir en la hoguera y Spinoza sufrió la excomunión. A cada paso, desde la concepción de una visión racional hasta la formulación de una teoría, es necesaria la *fe*: fe en que la visión es un fin racional que vale la pena de perseguirse, fe en que la hipótesis es una proposición probable y plausible y fe en la teoría final, al menos hasta que se haya logrado un consenso general acerca de su validez. Esta fe radica en la experiencia de uno, en la confianza en el propio poder para pensar, observar y discernir. Mientras la fe irracional es la aceptación de algo en calidad de verdadero solamente *porque* una autoridad o la mayoría así lo afirman, la fe racional radica en una convicción independiente basada en la observación y en el propio pensar productivo.

El pensamiento y el discernimiento crítico no constituyen el único terreno de la experiencia en el cual se manifiesta la fe racional. En las relaciones humanas es la fe una cualidad indispensable en cualquier amor o amistad de importancia. "Tener fe" en otra persona significa tener la certidumbre de la permanencia e inmutabilidad de sus actitudes fundamentales, del núcleo de su personalidad. Con eso no quiero dar a entender que una persona no pueda cambiar de opinión, pero sí que sus motivaciones básicas son siempre las mismas; que, por ejemplo, su capacidad o su respeto por la dignidad humana forman parte de su YO y no están sujetos a variación.

En este mismo sentido tenemos fe en nosotros mismos. Somos conscientes de la existencia de un YO, de un núcleo de nuestra personalidad, que es de naturaleza invariable y que persiste a través de toda nuestra vida, a despecho de circunstancias diversas y a pesar de ciertos cambios en nuestras opiniones y sentimientos. Es este núcleo el que constituye la realidad que se halla tras la palabra "yo" y en la cual se basa

nuestra convicción en nuestra propia identidad. A menos que tengamos fe en la persistencia de nuestro YO, nuestro sentimiento de identidad se verá amenazado y llegaremos a ser dependientes de otras personas, cuya aprobación se volverá entonces la base de nuestro sentimiento de identidad. Solamente aquella persona que tiene fe en sí misma es capaz de tener fe en otros, porque sólo ella puede estar segura de seguir siendo la misma en un tiempo futuro y, por eso, de sentir y de actuar como ahora espera hacerlo. La fe en nosotros mismos es una condición para estar en aptitud de prometer algo, y puesto que el hombre, tal como lo señalara Nietzsche, puede ser definido por su capacidad para prometer, es ésta una condición de la existencia humana.

Otro significado del tener fe se refiere a la fe que tenemos en las potencialidades de otros, de nosotros mismos y de la humanidad. La forma más rudimentaria en que se manifiesta esta fe es aquella que la madre deposita en su hijo recién nacido: que éste vivirá, crecerá, caminará y hablará. Sin embargo, el desarrollo del niño en este aspecto se efectúa con tal regularidad que las esperanzas puestas en él no parecen necesitar de la fe. Es diferente lo que acontece con aquellas potencialidades que pueden fallar en su desarrollo: las potencialidades del niño para amar, para ser feliz, para hacer uso de su razón y las potencialidades más específicas, tales como los dones artísticos. Ellas son semillas que crecen y llegan a manifestarse cuando cuentan con las condiciones apropiadas para su desarrollo, y que pueden malograrse en caso de no existir dichas condiciones. Una de las más importantes de estas condiciones consiste en que las personas que juegan un papel significativo en la vida del niño tengan fe en estas potencialidades. En la presencia de esta fe radica la diferencia entre educación y manipulación. La educación es identificable con la ayuda que se preste al

niño para realizar sus potencialidades.[66] Lo opuesto a la educación es la manipulación, la cual se basa en la ausencia de fe en el crecimiento de esas potencialidades, y en la convicción de que el niño será correcto solamente si los adultos le inculcan lo que es deseable y anulan o extirpan lo que parece ser indeseable. El "robot" no necesita fe, puesto que en él no hay vida.

La fe en otros tiene su culminación en la fe en la *humanidad*. Esta fe tuvo su expresión en el mundo de Occidente en la religión judío-cristiana, y en el lenguaje secular encontró su más fuerte expresión en las ideas políticas y sociales progresistas de los últimos 150 años. Como la fe en el niño, esta fe se basa también en la idea de que las potencialidades del hombre son de tal naturaleza que, de contar con las condiciones apropiadas, será capaz de construir un orden social regido por los principios de la igualdad, la justicia y el amor. El hombre no ha logrado aún construir tal orden social y, por consiguiente, la convicción de que pueda hacerlo necesita de la fe. Pero, como en toda fe racional, no se trata de una esperanza arbitraria, sino de un pensamiento basado en la evidencia de los triunfos que la raza humana ha logrado en el pasado y en la experiencia interior de cada individuo, en su propia experiencia de razón y de amor.

Mientras la fe irracional radica en la sumisión a un poder que se percibe como excesivo, omnisapiente y omnipotente, en la abdicación del poder y de la fuerza propios, la fe racional se basa en la experiencia opuesta. Tenemos esta clase de fe en un pensamiento porque es el resultado de nuestra observación y nuestra actividad intelectual. Tenemos fe en las potencialidades

[66] La raíz de la palabra educación es e-ducere, literalmente, conducir hacia adelante o extraer algo que está potencialmente presente. Educación, en este sentido, es igual a existencia, que significa literalmente poner afuera, haber emergido del estado de potencialidad para ser realidad manifiesta.

de otros, de nosotros y de la humanidad porque hemos experimentado —y solamente hasta el grado en que lo hemos hecho— el desarrollo de nuestras propias potencialidades, la realidad de nuestro propio crecimiento, la fuerza de nuestro propio poder de razonar y de amar. *La base de la fe racional es la productividad;* vivir por nuestra fe significa vivir productivamente y tener la única certidumbre que existe: la certidumbre que emana de la actividad productiva y de la experiencia de que cada uno de nosotros es el sujeto activo de quien se predican estas actividades. La creencia en el poder (en el sentido de dominio) y el uso del mismo son, por consiguiente, lo opuesto a la fe. Creer en el poder que existe es idéntico a no creer en el crecimiento de las potencialidades que aún no han sido realizadas. Es una predicción del futuro basada únicamente en el presente manifiesto, pero resulta ser un gran error de cálculo profundamente irracional al no tomar en cuenta las potencialidades y el crecimiento humanos. No existe una fe racional en el poder. Existe sumisión al mismo o, por parte de quienes lo poseen, el deseo de retenerlo. Mientras que el poder parece ser para muchos la más real de todas las cosas, la historia del hombre ha demostrado que es la más inestable de todas las adquisiciones humanas. Debido al hecho de que la fe y el poder se excluyen mutuamente, todos los sistemas religiosos y políticos que originalmente fueron construidos sobre la fe racional se corrompen y, si se apoyan en el poder o si se alían con él, pierden por último lo que en fuerza poseen.

Un concepto erróneo concerniente a la fe debe mencionarse brevemente aquí. Se supone con frecuencia que la fe es un estado en el cual uno espera pasivamente la realización de su esperanza. Mientras que esto es característico de la fe irracional, se deduce de nuestro análisis que tal cosa jamás rige para la fe racional. Puesto que la fe racional radica en la experiencia de

la propia productividad no puede ser pasiva, sino que debe ser la expresión de nuestra actividad interior. Una vieja leyenda judía refleja vívidamente este pensamiento. Cuando Moisés arrojó la vara al Mar Rojo las aguas —lo contrario, en absoluto, del milagro esperado— no se separaron para dejar a los judíos un sendero seco. El milagro no se produjo hasta que el primer hombre se hubo arrojado al mar, y sólo entonces retrocedieron las olas.

Al comienzo de esta exposición establecí la diferencia entre la fe como una actitud, como un rasgo de carácter, y la fe como *la creencia en ciertas ideas o* individuos. Hasta aquí nos hemos ocupado solamente de la fe en el primer sentido, y surge ahora por sí misma la cuestión de si existe alguna conexión entre la fe como un rasgo de carácter y los objetos en los que se tiene fe. De nuestro análisis de la fe racional como opuesta a la fe irracional se desprende la existencia de tal conexión. Dado que la fe racional se basa en nuestra propia experiencia productiva, nada que *trascienda* la experiencia humana puede ser su objeto. A más de esto, se desprende también que no podemos hablar de fe racional cuando una persona cree en las ideas de amor, de razón y de justicia no como un resultado de su propia experiencia, sino tan sólo porque tal creencia le ha sido enseñada. La fe religiosa puede ser tanto de una como de otra clase. Sobre todo algunas sectas que no compartieron el poder de la Iglesia y algunas corrientes místicas de religiones que se pronuncian en favor del propio poder del hombre para amar y su semejanza con Dios, conservaron y cultivaron la actitud de la fe racional en el simbolismo religioso. Lo que vale para las religiones rige también para la fe en su forma secular, particularmente en las ideas políticas y sociales. Las ideas de libertad o democracia se deterioran hasta el punto de no ser ya otra cosa que una fe irracional cuando no están basadas en la experiencia

productiva de cada individuo, sino que le son presentadas a éste por partidos políticos o Estados que le obligan a creer en ellas. Es mucho menor la diferencia que existe entre una fe mística en Dios y la fe racional de un ateo en la humanidad, que entre la fe del primero y la de un calvinista cuya fe en Dios radica en la convicción de su propia impotencia y en su temor al poder de Dios.

El hombre no puede vivir sin fe. El problema decisivo para nuestra propia generación y la venidera consiste en si esta fe será una fe irracional en los líderes, en las máquinas y en el éxito, o la fe racional en el hombre, basada en la experiencia de nuestra propia actividad productiva.

5. LOS PODERES MORALES EN EL HOMBRE

Hay muchas maravillas, pero nada es más maravilloso que el hombre.

SÓFOCLES, *Antígona*

A. *El hombre ¿es bueno o es malo?*

La posición tomada por la Ética Humanista de que el hombre es capaz de conocer lo que es bueno y de actuar de acuerdo con ello sobre la base de la fuerza de sus potencialidades naturales y de su razón, sería insostenible si fuera cierto el dogma de la maldad innata del hombre. Los opositores de la Ética Humanista sostienen que la naturaleza del hombre es tal que está inclinado a guardar hostilidad hacia sus semejantes, a ser envidioso, celoso y perezoso, a menos que sea frenado por el temor. Numerosos partidarios de la Ética Humanista se oponen a este juicio, insistiendo en que el hombre es bueno congénitamente y que el impulso destructor no es parte integral de su naturaleza.

En verdad, la controversia entre estas dos opiniones opuestas constituye uno de los temas básicos del pensamiento de Occidente. La fuente de la maldad es, según Sócrates, la ignorancia y no la disposición natural del hombre; según él, el vicio es un error. El Antiguo Testamento, en contraste, nos relata que la historia del hombre se inicia con un acto pecaminoso y que sus "impulsos son malvados desde la infancia". La discusión entre estas dos opiniones contrarias giró en los comienzos de la Edad Media en derredor del problema de cómo interpretar el mito bíblico del pecado de Adán. Agustín pensó que la naturaleza del hombre se corrompió por el pecado de Adán; que cada generación nace con el anatema causado por el primer acto de desobediencia del hombre y que sólo la merced de Dios, trasmitida por la Iglesia y sus sacramentos, puede salvarlo. Pelagio, el gran adversario de Agustín, sostuvo que el pecado de Adán fue un suceso netamente personal y que no afectó a nadie más que a él mismo; que cada hombre, por consiguiente, nace con poderes tan incorruptos como lo fueron los de Adán antes de su caída y que el pecado es el resultado de la tentación y del mal ejemplo. Esta lucha espiritual fue ganada por Agustín y su victoria dirigió —y oscureció— la mente del hombre durante centurias.

Las postrimerías de la Edad Media señalaron un constante aumento de la fe en la dignidad, en el poder y en la bondad natural del hombre. Tanto los pensadores del Renacimiento como los teólogos del siglo XIII, como Tomás de Aquino, expresaron tal creencia, aunque sus opiniones acerca del hombre difirieron, empero, en numerosos puntos esenciales y aunque Tomás de Aquino jamás retornó al radicalismo de la "herejía" de Pelagio. La antítesis, la idea de la maldad intrínseca del hombre, fue expresada en las doctrinas de Lutero y Calvino, reviviendo así la posición de Agustín. En tanto que insistieron en la libertad espiritual

del hombre y en su derecho —y obligación— de enfrentarse directamente con Dios sin tener al sacerdote por intermediario, denunciaron, no obstante, la maldad intrínseca y la impotencia del hombre. El mayor obstáculo para la salvación del hombre, de acuerdo con ellos, reside en su orgullo, al cual puede sobreponerse solamente mediante sentimientos de culpabilidad y arrepentimiento, una completa sumisión a Dios y una fe inquebrantable en su misericordia.

Estas dos corrientes continuaron entretejidas en la contextura del pensamiento moderno. La idea de la dignidad y del poder del hombre fue proclamada por la filosofía de la Ilustración, por el pensamiento liberal y progresista del siglo XIX y, en forma más radical, por Nietzsche. La idea de la insignificancia y de la inutilidad del hombre ha encontrado una nueva y, esta vez, completamente secularizada expresión en los sistemas autoritarios, en los cuales el Estado o "la sociedad" vienen a constituir la autoridad suprema, mientras que el individuo, reconociendo su propia pequeñez, se supone que encuentra su misión en la obediencia y en la sumisión. Mientras las dos ideas se hallan nítidamente separadas una de otra en las filosofías de la democracia y del autoritarismo, respectivamente, están mezcladas entre sí en sus formas menos extremas en el pensamiento y más aún en el sentimiento de nuestra cultura. En la actualidad somos partidarios *tanto* de Agustín como de Pelagio, de Lutero como de Pico de la Mirandola, de Hobbes como de Jefferson. Creemos conscientemente en el poder y en la dignidad del hombre, pero —a menudo inconscientemente— creemos también en la impotencia y la maldad del hombre, particularmente de nosotros mismos, y lo explicamos acudiendo a la "naturaleza humana".[67]

[67] R. Niebuhr, el exponente de la teología neo-ortodoxa contemporánea, hizo nuevamente explícita la posición de Lutero combinándola —paradójicamente— con una filosofía política progresista.

Las dos ideas opuestas han sido expresadas en términos de teoría psicológica en las obras de Freud. Éste fue, bajo muchos aspectos, un representante típico del espíritu de la época de la Ilustración; creía en la razón y en el derecho del hombre para proteger sus exigencias naturales contra los prejuicios sociales y las presiones culturales. Sin embargo, al mismo tiempo sostuvo la opinión de que el hombre era perezoso y autocomplaciente por naturaleza, que se había visto forzado a desempeñar una actividad socialmente útil.[68] La más radical expresión del concepto de la destructividad innata del hombre se encuentra en la teoría del "instinto de muerte" de Freud, quien después de la primera Guerra Mundial quedó a tal grado impresionado por la fuerza de la pasión destructiva, que revisó su teoría anterior, según la cual sostenía la existencia de dos tipos de instintos —el sexual y el de la autoconservación—, asignando entonces un lugar predominante al impulso destructor irracional. Freud pensó que el hombre es un campo de batalla en el que se enfrentan dos fuerzas igualmente poderosas: el impulso de vivir y el impulso de morir; dos fuerzas biológicas que pueden comprobarse en todo organismo, incluso en el hombre. Si el impulso de morir se dirige hacia objetos externos, se manifiesta como un impulso destructor; si permanece en el organismo, su meta es la autodestrucción.

La teoría de Freud es de carácter dualista. No concibe al hombre ni como esencialmente virtuoso ni esencialmente malo, sino como un ser impulsado por dos fuerzas contradictorias de igual intensidad. Esta misma opinión dualista ha sido expresada en numerosos sistemas religiosos y filosóficos. Vida y muerte, amor y odio, noche y día, blanco y negro, Ormuz y Arimán,

[68] Las dos fases opuestas de la actitud de Freud pueden comprobarse en su obra *El futuro de una ilusión*.

son solamente algunos de los muchos ejemplos de esta polaridad. Tal teoría de carácter dualista es, en verdad, muy atractiva para el estudioso de la naturaleza humana. Permite que subsista el concepto de la bondad del hombre a la par que explica su tremenda capacidad para la destrucción, que sólo un pensamiento superficial y arbitrario puede ignorar. La posición dualista, sin embargo, constituye únicamente el punto de partida y no la respuesta a nuestro problema ético y psicológico. ¿Hemos de interpretar este dualismo en el sentido de que tanto el impulso para vivir como el impulso para destruir constituyen en el hombre dos capacidades innatas de igual intensidad? La Ética Humanista tendrá que enfrentarse en este caso con el problema de cómo puede ser reprimida sin sanciones ni mandatos autoritarios la parte destructiva en la naturaleza del hombre.

¿O nos será dado lograr una respuesta más congruente con el principio de la Ética Humanista, y podrá interpretarse en un sentido distinto la polaridad existente entre el impulso de vida y el impulso de destrucción? Nuestra capacidad para contestar estas preguntas depende del conocimiento que tengamos acerca de la naturaleza de la hostilidad y de la destructividad. Pero antes de comenzar con este análisis, es conveniente considerar hasta qué punto el problema de la ética depende de esta respuesta.

La opción entre vida y muerte constituye, en verdad, la alternativa básica de la ética. Es la alternativa entre productividad y destrucción, entre potencia e impotencia, entre virtud y vicio. Para la Ética Humanista todos los impulsos malvados van dirigidos contra la vida, mientras que todo aquello que es virtuoso sirve para la conservación y el despliegue de la vida.

Nuestro primer paso al abocarnos al problema de la destructividad consiste en distinguir entre dos clases de odio: el odio racional o "reactivo" y el odio

irracional "condicionado por el carácter". El odio *reactivo o racional* es la reacción de una persona frente a una amenaza a la libertad, a la vida o a ideas suyas o de otra persona. Su premisa es el respeto por la vida. El odio racional posee una importante función biológica: es el equivalente afectivo de la acción encaminada a proteger la vida; cobra existencia como una reacción frente a amenazas vitales y cesa de existir cuando la amenaza ha sido eliminada; no es lo opuesto, *sino el concomitante del impulso de vivir.*

El odio *condicionado por el carácter* es diferente en cualidad. Es un rasgo de carácter, una disposición constante para odiar; se halla siempre en estado latente en la persona hostil, en vez de ser una forma de reaccionar con odio frente a un estímulo exterior. El odio irracional puede ser actualizado con la misma clase de amenaza real que provoca el odio reactivo, pero es frecuentemente un odio gratuito que aprovecha cualquier oportunidad para expresarse racionalizado como odio reactivo. La persona que odia parece experimentar una sensación de alivio, como si fuera feliz de haber encontrado la oportunidad para exteriorizar la hostilidad latente. En su rostro casi puede observarse el placer que obtiene de la satisfacción de su odio.

El problema del odio irracional, la pasión por destruir o dañar la vida, concierne directamente a la ética. El odio irracional está arraigado en el carácter de la persona, siendo su objeto de importancia secundaria. Se dirige tanto contra otros como contra ella misma, aunque las más de las veces somos más conscientes de odiar a otros que de odiarnos a nosotros mismos. El odio contra nosotros mismos se racionaliza comúnmente como sacrificio, generosidad, ascetismo o autoacusación y sentimiento de inferioridad.

La frecuencia del odio reactivo es aún mayor de lo que puede parecer, pues la persona reacciona frecuentemente con odio frente a lo que constituye una amena-

za contra su integridad y libertad, amenaza que muchas veces no es evidente y explícita, sino sutil y hasta disfrazada de amor y protección. Pero aún así el odio, como rasgo de carácter, sigue siendo un fenómeno de tal magnitud que la teoría dualista que sostiene al amor y al odio como las dos fuerzas fundamentales parece confirmar los hechos. ¿Debo, por consiguiente, pronunciarme en favor de la exactitud de la teoría dualista? A fin de contestar esta pregunta se hace necesario que investiguemos más detenidamente la naturaleza de este dualismo. ¿Poseen igual intensidad las fuerzas virtuosas y las fuerzas malvadas? ¿Forman parte ambas de la naturaleza original del hombre o qué otra clase de relación puede existir entre ellas?

Según Freud, el impulso de destructividad nace con todo ser humano; difiere principalmente con respecto a su objeto, ya sea este objeto otras personas o uno mismo. De acuerdo con esta hipótesis, podría deducirse que la destructividad hacia sí mismo está en razón inversa a la destructividad hacia otros. Esta presunción, sin embargo, encuentra su contradicción en el hecho de que los individuos difieren en el grado de la totalidad de su impulso destructor, indiferentemente de si éste se dirige primitivamente hacia ellos mismos o contra otros. No encontramos mayor destructividad contra otros en quien tiene poca hostilidad para consigo mismo; al contrario, nos es dado observar que la hostilidad hacia uno mismo y hacia otros caminan juntas. Además comprobamos que las fuerzas destructoras de la vida se manifiestan en los individuos en razón inversa a las fuerzas propulsoras; cuanto más intensa la una tanto más débil la otra, y viceversa. Este hecho ofrece un indicio para comprender a la energía destructora; parecería que la intensidad del impulso destructor es proporcional al grado en el que se encuentra bloqueado el desarrollo de las capacidades de la persona. No me estoy refiriendo aquí a frustraciones

ocasionales de tal o cual deseo, sino al bloqueo de la manifestación espontánea de las capacidades sensoriales, emocionales, físicas e intelectuales del hombre; a la obstaculización de sus potencialidades productivas. De ser obstaculizada la tendencia de la vida por crecer y por ser vivida, entonces la energía así bloqueada se ve sometida a un proceso de *modificación* y se transforma en energía destructora de la vida. *La destructividad es el resultado de la vida no vivida.* Aquellas condiciones individuales y sociales que provocan el bloqueo de la energía propulsora de la vida producen impulsos destructores, los cuales, a su vez, constituyen la fuente de la cual surgen las distintas manifestaciones de lo malo.

Si es verdad que la destructividad se desarrolla como resultado del bloqueo de la energía productiva, entonces podría llamársele con propiedad una potencialidad congénita de la naturaleza del hombre. ¿Puede deducirse de ello que la virtud y la maldad constituyen dos potencialidades de fuerza equivalente en el hombre? A fin de contestar esta pregunta debemos aclarar el significado de "potencialidad". Decir que algo existe "potencialmente" no significa solamente que existirá en el futuro, sino que esta existencia futura se encuentra ya preparada en el presente. Esta relación entre las fases presentes y futuras del desarrollo puede definirse diciendo que el futuro existe virtualmente en el presente. ¿Significa esto que la fase futura cobrará *necesariamente* vida si existe la fase presente? Resulta obvio que no es así. Si decimos que el árbol se encuentra potencialmente presente en la semilla, eso no significa que de cada semilla *debe* desarrollarse un árbol. La actualización de una potencialidad depende de la presencia de ciertas condiciones que para el caso de la semilla, por ejemplo, consisten en un suelo apropiado, agua y luz solar. De hecho, el concepto de potencialidad carece de significado, a menos que se le relacione con las condiciones específicas necesarias para

su actualización. El aserto de que el árbol se encuentra potencialmente presente en la semilla debe precisarse en el sentido de que de la semilla crecerá un árbol, *siempre y cuando* se halle colocada en las condiciones específicas necesarias para su crecimiento. De no contar con las condiciones apropiadas, si el suelo, por ejemplo, es demasiado húmedo y, por consiguiente, incompatible con el desarrollo de la semilla, ésta no se convertirá en un árbol, sino que se perderá. Si se priva a un animal de su alimento no realizará su potencialidad para el crecimiento, sino que morirá. Puede decirse, entonces, que la semilla o el animal poseen dos clases de potencialidades, de cada una de las cuales emanan ciertos resultados en una fase ulterior del desarrollo: la primera, una *potencialidad primaria* que se actualiza si se cuenta con las condiciones apropiadas; la otra, una *potencialidad secundaria* que se actualiza si las condiciones son opuestas a las necesidades existenciales. Tanto la potencialidad primaria como la secundaria forman parte de la naturaleza de un organismo. Las potencialidades secundarias llegan a hacerse manifiestas tan necesariamente como las primarias. Los términos "primaria" y "secundaria" se emplean con el fin de indicar que el desarrollo de la llamada potencialidad "primaria" ocurre bajo condiciones normales, y que la potencialidad "secundaria" llega a una existencia manifiesta únicamente en caso de haber condiciones anormales, patógenas.

Si es que estamos en lo cierto al sostener que el impulso destructor es una potencialidad secundaria en el hombre, que se manifiesta únicamente si fracasa en la realización de sus potencialidades primarias, hemos contestado solamente una de las objeciones a que se ve expuesta la Ética Humanista. Hemos demostrado que el hombre no es necesariamente malo, sino que llega a ser malo únicamente en caso de faltar las condiciones apropiadas para su crecimiento y desarrollo.

La maldad no tiene por sí misma existencia independiente, es la ausencia de lo bueno, el resultado del fracaso en la realización de la vida.

Debemos ocuparnos aún de otra objeción que se hace a la Ética Humanista, aquella que afirma que las condiciones apropiadas para el desarrollo de lo bueno deben incluir recompensas y castigos porque el hombre no tiene dentro de sí incentivo alguno para el desarrollo de sus poderes. Intentaré demostrar en las siguientes páginas que el individuo normal posee dentro de sí la tendencia a desarrollarse, crecer y ser productivo, y que la parálisis de esta tendencia constituye en sí misma el síntoma de una enfermedad mental. La salud mental, al igual que la salud física, no es un fin para cuyo logro el individuo deba ser forzado desde afuera, sino uno de los incentivos que están dentro del individuo y cuya supresión requiere el que intensas fuerzas circunstanciales operen en su contra.[69]

El concepto de que el hombre posee un impulso congénito para el crecimiento y la integración no implica la existencia de un impulso abstracto hacia la perfección como un dón particular del cual se halla dotado el hombre. De la misma naturaleza del hombre se desprende el principio de que *el poder para actuar crea una necesidad para usar este poder y que el no usarlo origina trastornos e infelicidad*. La validez de este principio puede comprobarse fácilmente con respecto a las funciones fisiológicas del hombre. El ser humano posee el poder de caminar y de moverse; en caso de que se le impidiese ejercerlo sufriría graves molestias físicas y aun enfermedades. La mujer tiene el poder de dar a luz niños y cuidarlos; si no emplea este poder, si una mujer no llega a ser madre, si no puede hacer uso de este poder para tener y amar a un hijo,

[69] Esta opinión ha sido fuertemente destacada por K. Goldstein, H. S. Sullivan y K. Horney.

experimentará una frustración que sólo puede ser remediada dando mayor incremento a sus poderes en otros aspectos de su vida. Freud llamó la atención sobre otro caso en que el no utilizar la energía es causa de sufrimiento, el de la energía sexual, reconociendo que el bloqueo de la energía sexual puede ser la causa de trastornos neuróticos. Si bien es cierto que Freud sobreestimó el significado de la satisfacción sexual, su teoría constituye, no obstante, una profunda expresión *simbólica* del hecho de que el descuido del hombre en emplear y gastar lo que posee es causa de enfermedades e infortunios. La validez de este principio es evidente tanto con respecto a los poderes psíquicos como a los poderes físicos. El hombre está dotado de capacidad para hablar y para pensar y si tales capacidades son bloqueadas, la persona sufrirá serios daños. El hombre tiene el poder de amar y si no puede hacer uso de este poder, si es incapaz de amar, sufrirá a causa de este infortunio aun cuando trate de ignorar su sufrimiento por medio de toda clase de racionalizaciones o sirviéndose de las vías de escape culturalmente establecidas para evitar el dolor causado por su fracaso.

La razón de que la falta de uso de los propios poderes origine infelicidad se encuentra en la condición misma de la existencia humana. La existencia del hombre se caracteriza por dicotomías existenciales, mismas que he analizado en un capítulo precedente. Para ser uno con el mundo y sentirse al mismo tiempo uno consigo mismo, para estar relacionado con otros y retener su integridad como un ente único, no le queda otro camino que hacer uso productivo de sus poderes. Si fracasa en hacerlo no logrará armonía interna ni alcanzará su integración; se sentirá desgarrado y dividido e impulsado a evadirse de sí mismo, del sentimiento de impotencia y hastío que son los resultados necesarios de su fracaso. El hombre, estando con vida, no puede evitar el desear vivir, y el único camino para

tener éxito en el acto del vivir consiste en emplear sus poderes, en gastar aquello que posee.

Tal vez no haya otro fenómeno que muestre más claramente el resultado del fracaso del hombre por vivir en forma productiva e integrada que la neurosis. Toda neurosis es el resultado de un conflicto entre los poderes congénitos del hombre y aquellas fuerzas que bloquean su desarrollo. Los síntomas neuróticos, al igual que los síntomas de un mal físico, son la expresión de la lucha que la parte sana de la personalidad sostiene contra las influencias invalidantes dirigidas contra su despliegue.

Sin embargo, la falta de integración y de productividad no conducen *siempre* a la neurosis. Si tal fuere el caso, tendríamos que considerar como neuróticos a la gran mayoría de los individuos. ¿Cuáles son, entonces, las condiciones específicas que dan por resultado la neurosis? Existen algunas condiciones que sólo puedo mencionar brevemente: un niño, por ejemplo, puede ser dominado en forma más completa que otros, y el conflicto entre su angustia y sus deseos humanos básicos puede, por consiguiente, ser más agudo y menos llevadero; o el niño puede haber desarrollado un sentido de libertad y de originalidad superior al de la mayoría y la derrota puede ser entonces en mayor grado inaceptable.

Pero en vez de enumerar otras condiciones que originan las neurosis, prefiero invertir la cuestión y preguntar cuáles son las condiciones responsables de que muchas personas *no lleguen* a ser neuróticas a despecho de su fracaso en poder vivir en forma productiva e integrada. Para esta cuestión es útil establecer la diferencia entre dos conceptos: el concepto de defecto y el concepto de neurosis.[70] Si la persona fracasa en

[70] El siguiente análisis de la neurosis y del defecto está tomado, en parte, de mi artículo "Individual and Social Origins of Neurosis" (*American Sociological Review*, IX, No. 4, agosto de 1944).

lograr madurez y espontaneidad y una genuina experiencia de sí misma, entonces puede considerarse que adolece de un grave defecto, siempre y cuando se piense que la libertad y la espontaneidad constituyen los objetivos de todo ser humano. En caso de que la mayoría de los miembros de una cultura dada no logren alcanzar ese objetivo, nos encontramos ante el fenómeno de un *defecto modelado socialmente*. El individuo lo comparte con muchas otras personas; no es consciente de él como un defecto y su seguridad no está amenazada por la experiencia de sentirse diferente, de ser un desterrado. Lo que puede haber perdido en riqueza y en un genuino sentimiento de felicidad se compensa por la seguridad que dimana de sentir que es igual al resto de los hombres, *tal como él los conoce*. De hecho, su mismo defecto puede haber sido elevado por su cultura a la categoría de virtud, deparándole un exaltado sentimiento de triunfo. Una ilustración de este fenómeno es el sentimiento de culpabilidad y la angustia que suscitaron las doctrinas de Calvino entre los hombres. De la persona que está sobrecogida por un sentimiento de su impotencia y vileza, por la duda incesante de si se salvará o será condenada a un castigo eterno, que difícilmente es capaz de experimentar cualquier goce genuino, que se ha convertido a sí misma en el diente del engranaje de una máquina a la cual debe servir, de tal persona, en verdad, puede decirse que adolece de un grave defecto. Sin embargo, este defecto fue modelado culturalmente, fue considerado como particularmente valioso y el individuo fue, de este modo, protegido de sufrir una neurosis que pudo haber contraído en una cultura en que este defecto le hubiera provocado un sentimiento de profunda incapacidad y aislamiento.

Spinoza ha formulado con mucha claridad el problema del defecto socialmente modelado. Dice así: "No faltan, sin embargo, individuos a quienes se

adhiere pertinazmente un solo y mismo afecto. Vemos, pues, algunas veces a hombres tan afectados por un objeto, que aunque no esté presente, ellos creen hallarse frente a él; y cuando esto le ocurre a un hombre que no está durmiendo, decimos que delira o que está loco... Mas del *avaro*, que no busca más que el lucro o el dinero, y del *ambicioso* que sólo persigue la gloria, no se piensa que estén locos, sino únicamente que se trata de individuos molestos y despreciables. Pero, *en realidad*, la avaricia, la ambición, la lujuria, etc., son formas de locura, aunque no se las considere como enfermedades." [71] Estas palabras fueron escritas hace algunos siglos, no obstante lo cual son ciertas hoy en día, aunque el defecto ha sido ahora incluido en los patrones culturales a tal grado que por lo común ya no se le considera despreciable o siquiera molesto. En la actualidad encontramos personas que actúan y sienten como autómatas; que nunca experimentan cosa alguna que sea realmente suya; que se experimentan a sí mismas enteramente como lo que suponen que son; en quienes la sonrisa ha suplantado a la carcajada, el parloteo sin sentido al lenguaje comunicativo y en quienes una desesperación sorda ha tomado el lugar de la tristeza genuina. Dos juicios pueden emitirse sobre esta clase de personas. Uno es que adolecen de una carencia de espontaneidad e individualidad que puede parecer incurable. Otro, que no difieren esencialmente de miles de otros individuos que se encuentran en idéntica situación. Para la mayoría de ellos el patrón cultural erigido sobre el defecto los preserva de caer en la neurosis. En unos pocos el patrón cultural no ejerce su efecto y la falla se manifiesta como una neurosis más o menos grave. El hecho de que en estos casos la norma cultural no sea suficiente para prevenir la aparición de una neurosis manifiesta es una

[71] *Ética*, IV, Prop. 44, Escolio.

consecuencia de la gran intensidad de las fuerzas patológicas o bien del poder mayor de las fuerzas de la salud que se oponen a ella, aun cuando la norma cultural les permitiría permanecer inactivas.

No existe otra situación que ofrezca oportunidad mejor para observar la intensidad y la tenacidad de las fuerzas que impulsan hacia la salud que la terapia psicoanalítica. El psicoanalista se enfrenta con la intensidad de aquellas fuerzas que operan en contra de la autorrealización y felicidad de la persona, pero si logra comprender la importancia de aquellas condiciones que —especialmente en la infancia— provocan la inhabilitación para la productividad, no podrá evitar el ser impresionado por el hecho de que la mayoría de sus pacientes hubieran abandonado desde tiempo atrás esta lucha si no fueran impelidos por un impulso hacia la salud psíquica y la felicidad. Este mismo impulso es la condición necesaria para la cura de la neurosis. Si bien es cierto que el proceso del psicoanálisis consiste en lograr un mayor conocimiento acerca de las partes disociadas de los sentimientos y de las ideas de la persona, el conocimiento intelectual por sí mismo no es una condición suficiente para originar un cambio. Esta clase de conocimiento capacita a la persona para reconocer los callejones en que está atrapada y para comprender por qué sus intentos para resolver su problema estaban condenados al fracaso, pero únicamente despeja el camino para que aquellas fuerzas que dentro de ella luchan por la salud psíquica y la felicidad operen y se hagan efectivas. En verdad, el simple conocimiento intelectual no es suficiente; el conocimiento terapéutico efectivo es un conocimiento empírico en el cual el conocimiento de sí mismo no posee solamente una cualidad intelectual, sino también afectiva. Tal conocimiento, que proviene de la experiencia, depende de la intensidad del impulso congénito del hombre por lograr la salud y la felicidad.

El problema de la salud psíquica y de la neurosis está ligado inseparablemente al problema de la ética. Puede decirse que toda neurosis constituye un problema moral. El fracaso en lograr la plena madurez e integración de la personalidad total es un fracaso moral en el sentido de la Ética Humanista. En un sentido más específico numerosas neurosis son la expresión de problemas morales, y los síntomas neuróticos se manifiestan como consecuencias de conflictos morales no resueltos. Un hombre, por ejemplo, puede sufrir de vértigos para los cuales no existen causas orgánicas. Al exponer sus síntomas al psicoanalista, menciona casualmente que tropieza con ciertas dificultades en su empleo. Es un maestro excelente que se ve obligado a emitir juicios que están en contradicción con sus propias convicciones. Cree, sin embargo, que ha resuelto el problema de su éxito profesional, puesto que es un maestro excelente y, por otra parte, se ha convencido a sí mismo de que conserva su integridad moral por medio de una cantidad de complicadas racionalizaciones. Se molesta por la sugerencia del analista de que su síntoma puede tener alguna vinculación con su problema moral. Sin embargo, el análisis demuestra que ha estado equivocado en su creencia y que sus vértigos son la reacción de su mejor YO, de su personalidad moral básica, frente a una norma de vida que le obliga a violar su integridad y a destruir su espontaneidad.

Aun cuando una persona parezca ser destructiva solamente para con otras, viola el principio de la vida tanto en sí misma como en las demás. Este principio ha sido expresado en el lenguaje religioso en el concepto de que el hombre ha sido creado a la imagen de Dios y que, por ello, cualquier violación del hombre es un pecado contra Dios. En lenguaje secular diríamos que cualquier cosa que hagamos a otro ser humano —sea buena o mala— la hacemos también a nosotros mismos. "*No hagas a otros lo que no quieras que te*

hagan a ti" es uno de los principios más fundamentales de la ética. Pero es igualmente justificado afirmar: *Todo lo que hagas a otros lo haces también a ti mismo.* El violar las fuerzas dirigidas hacia la vida, en cualquier ser humano, tiene necesariamente repercusiones en nosotros mismos. Nuestro propio crecimiento, nuestra felicidad y nuestra fuerza se basan en el respeto por esas fuerzas y nadie puede violarlas en otros y permanecer intacto. El respeto por la vida, tanto la de otros como la propia, es el concomitante del proceso de la vida y condición para la salud psíquica. El impulso de destruir a otros es un fenómeno patológico comparable, en cierto modo, con los impulsos suicidas. Si bien es cierto que una persona puede lograr ignorar o racionalizar sus impulsos destructivos, ella —su organismo como tal— no puede evitar que reaccione y sea afectada por acciones que estén en contradicción con el mismo principio por el cual tanto su vida como todas las demás vidas se mantienen. A cada paso encontramos que la persona destructora es desdichada aun en caso de haber logrado los objetivos de su impulso destructor, mismo que socava su propia existencia. Del mismo modo, ninguna persona sana puede evitar el sentir admiración y el ser afectada por manifestaciones de decencia, amor y valor, porque éstas son las fuerzas en que descansa su propia vida.

B. *Represión vs. productividad*

La hipótesis de que el hombre es básicamente destructor y egoísta conduce al punto de vista de que la conducta ética consiste en la supresión de los impulsos malévolos, ante los cuales el hombre cedería si no ejerciera un constante control sobre sí mismo. El hombre, de acuerdo con este principio, debe ser su propio guardián; deberá aceptar, en primer lugar, que su naturaleza es ser malo y, en segundo lugar, hacer uso de su

fuerza de voluntad para combatir los impulsos malévolos congénitos. Su única alternativa es o suprimir su maldad o bien entregarse a ella.

La investigación psicoanalítica ha acumulado un gran número de datos relativos a la naturaleza de la supresión, sus distintas clases y sus consecuencias. Podemos diferenciar entre *1*) la supresión de la *exteriorización* de un impulso malo; *2*) la supresión de la *consciencia* de este impulso, y *3*) una lucha constructiva contra este impulso.

En la primera clase de supresión no se suprime al impulso en sí, sino a la acción que podría emanar del mismo. Un ejemplo sería el de una persona de intensos impulsos sádicos, que encontraría gran satisfacción y placer haciendo sufrir a otros o dominándoles. Supongamos que por temor a la desaprobación de los demás o por los preceptos morales que ha aceptado no da rienda suelta a su impulso y, en consecuencia, se abstiene de tal acción, dejando su deseo sin efecto. Si bien no se puede negar que esta persona ha logrado una victoria sobre sí misma, no ha cambiado en realidad; su carácter sigue siendo el mismo y lo que en ella podemos admirar es solamente su "fuerza de voluntad". Dejando a un lado la evaluación moral de tal conducta, podemos decir que esta forma de supresión es una salvaguarda poco efectiva contra las tendencias destructoras del hombre. Requiere una cantidad extraordinaria de "fuerza de voluntad" o de temor a sanciones severas para evitar que las personas obren de acuerdo con sus impulsos. Puesto que toda decisión sería el resultado de una lucha interior contra poderosas fuerzas opositoras, las posibilidades de triunfo del bien serían tan precarias que desde el punto de vista del interés de la sociedad este tipo de supresión merece poca confianza.

Parecería ser que la manera más efectiva para tratar a los impulsos malvados consiste en impedir que

éstos lleguen a ser conscientes, ya que entonces no existe una tentación consciente. Esta clase de supresión es a la que Freud llamó "represión". La represión significa que al impulso —no obstante existir— no se le permite entrar al terreno de la consciencia o bien es prontamente eliminado de la misma. Para emplear el mismo ejemplo, la persona sádica no sería consciente de su deseo destructor o dominador y no habría en ella lucha interior ni tentación.

La represión de los impulsos malvados es la clase de supresión en que la Ética Autoritaria confía implícita o explícitamente, como la vía más segura hacia la virtud. Empero, si bien es cierto que la represión es un resguardo contra la acción, posee una efectividad mucho menor de la que sus defensores le adjudican.

Reprimir un impulso significa extirparlo de la consciencia, pero no significa privarlo de su existencia. Freud demostró que el impulso reprimido continúa obrando y ejerciendo una profunda influencia sobre la persona aunque ésta no sea consciente de él. El efecto del impulso reprimido en la persona no es siquiera necesariamente menor que si ésta fuera consciente de él; la diferencia principal consiste en que no se ejecuta abiertamente, sino en forma disfrazada, de manera tal que la persona actuante no tiene conocimiento de lo que está haciendo. Nuestra persona sádica, por ejemplo, no siendo consciente de su sadismo puede tener el sentimiento de que domina a otras personas porque se preocupa por lo que —ella piensa— pueda ser lo mejor para ellas o porque tiene un fuerte sentido del deber.

Pero los impulsos reprimidos, como lo demostró Freud, no son exteriorizados solamente en tales racionalizaciones. Una persona, por ejemplo, puede desarrollar una "formación reactiva" que es realmente lo opuesto al impulso reprimido como, por ejemplo, ser solícita o benevolente en demasía. Además, el poder del im-

pulso reprimido llega a manifestarse indirectamente; fenómeno que Freud denominó "el retorno de lo reprimido". En este caso una persona cuya exagerada solicitud se desarrolló como una formación de reacción contra su sadismo, puede emplear esta "virtud" con los mismos efectos que hubiera tenido su sadismo: dominar y controlar. Al mismo tiempo que ella se siente virtuosa y superior, el efecto que ejerce sobre otros es frecuentemente aún más desvastador por cuanto es difícil defenderse contra tanta "virtud".

Completamente diferente de la supresión y de la represión es un tercer tipo de reacción contra los impulsos destructores. Mientras que en la supresión el impulso permanece latente, siendo prohibida solamente la acción, y mientras que en la represión el impulso mismo es eliminado de la consciencia y exteriorizado (hasta cierto grado) en forma disfrazada, en este tercer tipo de reacción las fuerzas propulsoras de la vida luchan en una persona contra los impulsos destructores y malvados. Cuanto más consciente sea una persona de esto último tanto mayor capacidad tendrá para reaccionar. En esta lucha no solamente toman parte su voluntad y su razón, sino aquellas fuerzas emocionales dentro de ella que son desafiadas por su impulso destructor. En una persona sádica, por ejemplo, la lucha contra el sadismo desarrollará una bondad auténtica que llegará a formar parte de su carácter, relevándola de la tarea de ser su propio guardián y de emplear constantemente su fuerza de voluntad para controlarse. En esta reacción el énfasis no se pone en el sentimiento de maldad y remordimiento, sino en la presencia y en el uso de las fuerzas productivas del hombre. De ese modo la maldad —como un resultado del conflicto productivo entre lo bueno y lo malo— se transforma en una fuente de virtud.

Desde el punto de vista de la Ética Humanista se desprende que la alternativa ética no fluctúa entre la

supresión del mal o su aceptación condescendiente. Ambas —la represión y la condescendencia— constituyen únicamente dos aspectos de la bondad y la verdadera alternativa ética oscila entre represión y condescendencia, por un lado, y productividad, por el otro. El fin de la Ética Humanista no es la represión de la maldad del hombre (lo cual es favorecido por el efecto inhibidor del espíritu autoritario), sino el uso productivo de las potencialidades primarias congénitas del hombre. La virtud es proporcional al grado de productividad que ha alcanzado una persona. Si a la sociedad concierne el hacer virtuosos a los individuos, deberá interesarse también por hacerlos productivos y, por consiguiente, por crear las condiciones necesarias para el desarrollo de la productividad. La más esencial y primaria de estas condiciones es que el desarrollo y el crecimiento de cada persona sea el fin de todas las actividades sociales y políticas; que el hombre sea el único objeto y fin y no un medio para nada ni nadie, excepto para sí mismo.

La orientación productiva es la base de la libertad, la virtud y la felicidad. La vigilancia es el precio de la virtud, pero no la vigilancia del guarda que debe disparar sobre el prisionero malvado; al contrario, la vigilancia del ser racional que debe reconocer y crear las condiciones para su productividad y eliminar aquellos factores que la obstruyen y originan así la maldad, la cual, una vez surgida, solamente por medio de fuerzas externas o internas puede impedirse que se manifieste.

La Ética Autoritaria ha inculcado a la gente la idea de que el ser virtuoso requiere un inmenso e incesante esfuerzo; que el hombre debe combatirse constantemente, que cada paso que dé en falso puede ser desastroso. Esta opinión es congruente con la premisa autoritaria. Si el hombre fuera un ser tan malvado y la virtud solamente la victoria sobre sí mismo, entonces la tarea, en verdad, parecería desconsoladoramente di-

fícil. Empero, si virtud es lo mismo que productividad, su logro —aunque no sencillo— no es de ninguna manera una empresa tan ardua y difícil. Tal como lo hemos demostrado, el deseo de hacer uso productivo de sus poderes es congénito del hombre y su esfuerzo consiste, sobre todo, en eliminar los obstáculos que dentro de sí y en su derredor le impiden seguir su inclinación. Del mismo modo que la persona que se ha vuelto estéril y destructora está cada vez más paralizada y atrapada, por decirlo así, en un *círculo vicioso*, la persona que es consciente de sus propios poderes y los emplea productivamente gana en fuerza, fe y felicidad y está cada vez menos expuesta al peligro de ser enajenada de sí misma; podemos decir que ella ha creado un "círculo virtuoso". La experiencia de la alegría y de la felicidad no es únicamente, como hemos demostrado, el *resultado* de una vida productiva, sino también su *estímulo*. La represión de la maldad podrá provenir de un espíritu de autocastigo y de sufrimiento, pero nada hay más conducente a la virtud, en el sentido humanista, que la experiencia de gozo y de felicidad que acompañan a toda actividad productiva. Todo aumento en gozo para el individuo que una cultura puede proprocionar contribuirá más a la educación ética de sus miembros que todas las amenazas de castigo y las prédicas en favor de la virtud.

C. *El carácter y el juicio moral*

El problema del juicio moral se asocia frecuentemente con el problema del libre albedrío *vs.* determinismo. Un punto de vista sostiene que el hombre está determinado completamente por circunstancias que no puede controlar y que la idea de que el hombre es libre en sus decisiones no es más que una ilusión. De esta premisa se llega a la conclusión de que el hombre no puede ser juzgado por sus acciones, ya que no dispone

de libertad para tomar sus decisiones. La opinión opuesta sostiene que el hombre posee la facultad del libre albedrío (que puede ejercitar a pesar de las condiciones y circunstancias psicológicas o externas) y que, por consiguiente, es responsable de sus actos y puede ser juzgado por los mismos.

Parecería que el psicólogo está obligado a pronunciarse en favor del determinismo. Al estudiar el desarrollo del carácter, reconoce que el niño comienza su vida en un estado moral indiferente y que modelan su carácter influencias externas que son más poderosas en los primeros años de su vida, cuando no posee ni el conocimiento ni el poder para cambiar las circunstancias que determinan su carácter. Cuando llega a una edad en que podría intentar cambiar las condiciones bajo las cuales vive, su carácter ya está formado y, por otra parte, carece del incentivo para investigar estas condiciones y modificarlas si fuera necesario. Si suponemos que las cualidades morales de una persona están arraigadas en su carácter, ¿no es acaso cierto que, ya que no dispone de libertad para formar su carácter, no puede ser juzgada? ¿No es cierto que cuanto más conocimiento tenemos acerca de las condiciones responsables de la formación del carácter y su dinámica, tanto más evidente parece la opinión de que ninguna persona puede ser juzgada moralmente?

Quizás podemos evitar la alternativa entre la comprensión psicológica y el juicio moral por medio de una transacción sugerida algunas veces por los partidarios de la teoría del libre albedrío. Se reconoce que existen circunstancias en la vida de las personas que impiden el ejercicio de su libre voluntad, eliminando así el juicio moral. El derecho penal moderno, por ejemplo, aceptó esta opinión y no responsabiliza de sus actos a una persona demente. Los adherentes de una teoría modificada de la libre determinación van un paso más allá y admiten que una persona que no es demente, sino

neurótica y que, por esa razón, se encuentra bajo la influencia de impulsos que no puede controlar, tampoco puede ser juzgada por sus acciones. Sostienen, sin embargo, que la mayoría de las personas disponen de libertad para obrar correctamente si así lo desean y que, por consiguiente, deben ser juzgadas moralmente.

Un examen más profundo, empero, demuestra que hasta esta opinión resulta insostenible. Nos hallamos inclinados a creer que obramos libremente debido a que —como ya lo sugirió Spinoza— somos conscientes de nuestros deseos, pero ignoramos sus motivaciones. Nuestros motivos son una consecuencia de la combinación particular de fuerzas que actúan en nuestro carácter. Cada vez que tomamos una decisión, ésta se determina por las fuerzas buenas o malas que predominan. En algunas personas una fuerza particular es tan excesivamente intensa que el resultado de sus decisiones puede pronosticarlo cualquiera que conozca su carácter y sus normas de valor predominantes (aunque ellas mismas pueden hallarse bajo la ilusión de haber decidido "libremente"); en otras, las fuerzas destructivas y constructivas se encuentran equilibradas en tal forma que sus decisiones no son pronosticables empíricamente. Cuando decimos que una persona pudo haber obrado en forma distinta, nos referimos al segundo caso; esto es, únicamente que no pudimos predecir sus acciones. Su decisión, no obstante, señala que una categoría de fuerzas fue más poderosa que la otra y que, por esa razón, aun en este caso, su decisión fue determinada por su carácter. Por consiguiente, si su carácter hubiera sido distinto habría obrado en forma diferente, pero siempre estrictamente de acuerdo con la estructura de su carácter. La voluntad no es un poder abstracto que el hombre posee independientemente de su carácter. Por el contrario, la voluntad no es más que la expresión de su carácter. La persona productiva que

confía en su razón y que es capaz de amar a otros y a sí misma tiene la voluntad para obrar virtuosamente. La persona improductiva que fracasó en desarrollar estas cualidades y que es esclava de sus pasiones irracionales carece de esta voluntad.

La opinión de que nuestro carácter es el que determina nuestras decisiones no es, de ninguna manera, de naturaleza fatalista. El hombre, al mismo tiempo que está sujeto, como todas las demás criaturas, a fuerzas que lo determinan, es la única criatura dotada de razón, el único ser que es capaz de comprender a las fuerzas mismas a las cuales está sujeto y que, por medio de su entendimiento, puede tomar parte activa en su propio destino y fortalecer aquellos elementos que dentro de él luchan por la virtud. El hombre es la única criatura dotada de conciencia moral. Su conciencia es la voz que lo llama a volver consigo mismo; ella le permite saber lo que debe hacer a fin de llegar a ser él mismo, le ayuda a permanecer consciente de los fines de su vida y de las normas necesarias para el logro de esos fines. No somos, por consiguiente, las desamparadas víctimas de las circunstancias; en verdad, somos capaces de modificar las fuerzas internas y externas y de influir en ellas, así como de controlar —al menos hasta cierto punto— las condiciones que nos rodean. Podemos fomentar y fortalecer aquellas condiciones que desarrollan el impulso por la virtud y favorecer su realización. Pero si bien poseemos razón y conciencia moral, que nos permiten ser *participantes* activos de nuestra vida, la razón y la conciencia misma están ligadas inseparablemente a nuestro carácter. Si las fuerzas destructoras y las pasiones irracionales ganaron predominio en nuestro carácter, entonces tanto nuestra razón como nuestra conciencia estaran afectadas y no podrán ejercer sus funciones adecuadamente. En verdad, estas últimas son nuestras capacidades más preciadas, y es tarea nuestra desarrollarlas y emplear-

las; pero no están ni libres ni indeterminadas y no existen independientemente de nuestro YO empírico; constituyen fuerzas que están en la estructura de nuestra personalidad total y, al igual que toda parte de una estructura, están determinadas por la estructura como un todo y determinan, a su vez, a éste.

Si basamos nuestro juicio moral sobre una persona en la decisión de si pudo o no haber querido obrar de otra manera, no puede emitirse ningún juicio moral. ¿Cómo podemos conocer, por ejemplo, la fuerza de la vitalidad innata de una persona, que hizo posible que resistiera a las fuerzas ambientales que actuaron sobre ella en su infancia y en épocas posteriores; o la carencia de vitalidad que obliga a otra persona a someterse a esas mismas fuerzas? ¿Cómo podemos saber si en la vida de una persona un suceso accidental, tal como el contacto con una persona virtuosa y amante, no pudo haber influido en el desarrollo de su carácter en un sentido mientras que la ausencia de tal experiencia pudo haber influido en el sentido opuesto? En verdad, no nos es dado saberlo. Aun si basáramos el juicio moral en la premisa de que una persona pudo haber actuado en forma distinta, los factores constitucionales y ambientales que participan en el desarrollo de su carácter son tan numerosos y complejos que resulta imposible, en la práctica, arribar a un juicio concluyente de si pudo o no haberse desarrollado diferentemente. Todo lo que podemos suponer es que ciertas circunstancias condujeron a un determinado desarrollo. De ello se desprende que si nuestra capacidad para juzgar a una persona dependiera de nuestro conocimiento de que pudo haber actuado diferentemente, nosotros, que nos dedicamos al estudio del carácter, tendríamos que admitir nuestra derrota en lo que respecta a los juicios éticos.

Sin embargo, esta conclusión es injustificable porque se basa en premisas falsas y en una confusión

del significado del juicio. La acción de juzgar puede significar dos cosas diferentes: primeramente, ejercitar las funciones mentales de afirmación o predicación. Pero "juzgar" significa también poseer la función de un "juez", con referencia a la actividad de absolver o condenar.

Esta última clase de juicio moral está basada en la idea de una autoridad que trasciende al hombre y emite su juicio sobre él. Esta autoridad tiene el privilegio de absolver o de condenar y castigar. Sus dictámenes son absolutos por hallarse por encima del hombre y estar dotada de sabiduría y fuerza inaccesibles para él. Hasta la imagen del juez, que en la sociedad democrática es nombrado por elección y teóricamente no está por encima de sus semejantes, se halla impregnada del antiguo concepto de un Dios sentenciador. Aunque su persona no está investida de ningún poder sobrehumano lo está, en cambio, su cargo. (Las formas de respeto hacia el juez son remanentes sobrevivientes del respeto debido a una autoridad sobrehumana; el desacato a la Corte se relaciona, psicológicamente, en forma íntima con el concepto de *lesa majestad.*) Pero numerosas personas, a pesar de no tener el cargo de jueces, asumen este papel y, como tal, están dispuestas a condenar o absolver cuando hacen juicios morales. Su actitud contiene a menudo una buena cantidad de sadismo y espíritu destructor. Tal vez no exista otro fenómeno que contenga tanta fuerza destructora como la "indignación moral", que permite que se exteriorice la envidia o el odio bajo el disfraz de la virtud.[72] La persona "indignada" tiene, así, la satisfacción de despreciar y tratar como "inferior" a una

[72] La obra de A. Ranulf, *Moral Indignation and Middle Class* (La indignación moral y la clase media) es un excelente ejemplo ilustrativo para este problema. El título de la obra podría ser, con justicia, también *Sadism and the Middle Class* (El sadismo y la clase media).

criatura humana, asociada con el sentimiento de su propia superioridad y equidad.

El juicio humanista de los valores éticos posee el mismo carácter lógico que el juicio racional en general. Al establecer juicios de valor, se juzgan hechos y uno no se siente como un juez divino, superior y facultado para condenar o perdonar. El juicio de que una persona es destructora, insaciable, celosa o envidiosa no difiere de un diagnóstico médico sobre un trastorno del corazón o de los pulmones. Supongamos, por ejemplo, que debemos juzgar a un criminal del cual sabemos que se trata de un caso patológico. Si pudiéramos averiguarlo todo acerca de sus factores hereditarios, de su ambiente en sus primeros años y del que lo rodeó posteriormente, llegaríamos, muy probablemente, a la conclusión de que se encontraba bajo la influencia de condiciones frente a las cuales no tenía poder alguno para reaccionar. De hecho, en grado mucho mayor que en el caso de un ladronzuelo y, por consiguente, más "comprensible" que este último. Pero esto no quiere decir que no debamos juzgar su maldad. Podemos comprender *cómo* y *por qué* llegó a ser lo que es, pero también podemos juzgarle como lo *que* es. Hasta podemos suponer que nosotros hubiéramos llegado a ser como él de haber vivido bajo las mismas circunstancias; pero, al mismo tiempo que consideraciones de tal naturaleza nos preservan de asumir un papel divino, no nos impiden formular un juicio moral. El problema comprensión del carácter *vs.* juicio del carácter no difiere de la comprensión y el juicio de cualquier otra obra humana. Si he de juzgar el valor de un zapato o el de una pintura, lo hago de acuerdo con ciertas cualidades objetivas intrínsecas a los objetos. Suponiendo que el zapato o la pintura son de mala calidad y que alguien señala el hecho de que el zapatero o el pintor tuvieron que ejecutar una ardua tarea, pero que ciertas condi-

ciones impidieron que les fuera posible realizar un trabajo mejor, ni aun en este caso cambiaría mi juicio sobre la calidad del objeto. Podré sentir simpatía o lástima hacia el zapatero o el pintor, podré estar tentado de ayudarles, pero no puedo decir que no puedo juzgar sus obras debido a la circunstancia de haber comprendido el porqué de su mala calidad.

La principal tarea del hombre en la vida consiste en dar nacimiento a sí mismo, en llegar a ser lo que es potencialmente. El producto más importante de su esfuerzo es su propia personalidad. Se puede juzgar objetivamente hasta qué grado la persona acertó en cumplir su tarea, hasta qué grado realizó sus potencialidades. Si fracasa en su tarea, puede reconocerse este fracaso y juzgarlo por lo que es, su fracaso moral. Aun sabiendo que las desventajas con que tuvo que enfrentarse la persona fueron arrolladoras y que cualquier otra persona también hubiera fracasado, el juicio acerca de ella no variaría. En caso de lograr pleno conocimiento de todas las circunstancias que motivaron el que sea como es, podrá sentirse compasión por ella; sin embargo, esta compasión no altera la validez del juicio. Comprender a una persona no significa perdonarla; significa únicamente que no debe acusársela como si uno fuera Dios o un juez colocado por encima de ella.

6. ÉTICA ABSOLUTA VS. ÉTICA RELATIVA; ÉTICA UNIVERSAL VS. ÉTICA SOCIALMENTE INMANENTE

Algunas veces vemos hombres tan afectados por un objeto, que, aunque no esté presente, ellos creen hallarse frente a él; y si esto acontece a un hombre que no se encuentra durmiendo decimos que delira o que está loco. No se considera

menos locos a quienes se sienten inflamados de amor y no sueñan con otra cosa, día y noche, que con una mujer o con una prostituta, porque nos mueven a risa Pero al avaro, aunque no piensa más que en la ganancia o en el dinero, y al ambicioso que no piensa más que en la fama, no se les considera locos porque resultan nocivos y dignos de ser odiados. En verdad, empero, la avaricia, la ambición, la lujuria, etc., constituyen una clase de locura aunque no se las cuente entre las enfermedades.

SPINOZA, *Ética*

La polémica entre la Ética Absoluta y la Ética Relativa ha sido considerable e innecesariamente confusa debido al empleo indiscriminado de los términos "absoluto" y "relativo". Haremos en este capítulo un intento de diferenciar las distintas connotaciones de estos términos y de examinar sus distintos significados.

El primer sentido en que se usa el término "absoluto" respecto de la ética consiste en sostener que las proposiciones éticas son inobjetables y eternamente verdaderas y que, por lo tanto, no admiten ni requieren revisión. Este concepto de la Ética Absoluta se encuentra en los sistemas autoritarios y se desprende lógicamente de la premisa de que el criterio de validez es el poder indiscutiblemente superior y omnisapiente de la autoridad. La esencia de esta superioridad es el concepto de que la autoridad no puede equivocarse y que sus mandatos y prohibiciones son eternamente verdaderos. Podemos ser muy breves al refutar la idea de que las normas éticas, para ser válidas, deben ser "absolutas". Este concepto, que está basado en la premisa teísta de la existencia de un poder "absoluto" = perfecto, en comparación con el cual el hombre es necesariamente "relativo" = imperfecto, ha sido sobreseído en todos los demás campos del pensamiento

científico, donde generalmente se reconoce que no existe verdad absoluta, pero que, a pesar de ello, existen leyes y principios objetivamente válidos. Tal como fue señalado anteriormente, un juicio científico o un juicio racionalmente válido significa que el poder de la razón es aplicado a todos los datos disponibles de la observación sin suprimir o falsificar ninguno de éstos en consideración al resultado deseado. La historia de la ciencia es una historia de juicios inadecuados e incompletos, y todo nuevo conocimiento hace posible el que se reconozca que las proposiciones precedentes eran inadecuadas y ofrece un punto de apoyo para crear un enunciado más adecuado. La historia del pensamiento es la historia de un constante y mayor acercamiento a la verdad. El conocimiento científico no es absoluto, sino "óptimo"; contiene la verdad óptima obtenible en un periodo histórico dado. Varias culturas han destacado distintos aspectos de la verdad, y cuanto más llegue la humanidad a unirse culturalmente tanto más se integrarán estos distintos aspectos en una totalidad significativa.

Existe otro sentido en el cual las normas éticas no son absolutas: no solamente están sujetas a revisión como todos los demás juicios científicos, sino que existen ciertas situaciones que son por naturaleza insolubles y no permiten ninguna elección que pueda ser considerada como "la" correcta. Spencer ofrece un ejemplo de tal conflicto en su estudio de la oposición entre la Ética Relativa y la Ética Absoluta.[73] Habla de un agricultor arrendatario que desea votar en una elección general. Sabe que su amo es conservador y que se expone a ser desalojado si vota de acuerdo con su propia convicción, que es liberal. Spencer cree que el conflicto está entre perjudicar al Estado o perjudicar a su familia y llega a la conclusión de que tanto

[73] *Principles of Ethics*, pp. 258 *ss.*

aquí como "en otros casos innumerables nadie puede decidir de cuál de las dos posibilidades resulte el menor daño que probablemente pueda producirse".[74] La alternativa, en este caso, no parece estar correctamente enunciada por Spencer. Existiría un conflicto ético aun en caso de no hallarse comprometida la familia, sino únicamente la propia felicidad y seguridad. Por otra parte, no solamente está en juego el interés del Estado, sino también su propia integridad. Con lo que realmente se enfrenta el agricultor es con la elección entre su bienestar físico y, por consiguiente, también mental (bajo algunos aspectos), por un lado, y su integridad, por el otro. Cualquier cosa que hiciera sería correcta y errónea al mismo tiempo. No puede hacer una elección que sea *válida* porque el problema que encara es por naturaleza insoluble. Tales situaciones de conflictos éticos insolubles surgen necesariamente en conexión con las dicotomías existenciales. En este caso, sin embargo, no se trata de una dicotomía existencial inherente a la situación humana, sino de una dicotomía histórica que puede ser eliminada. El arrendatario se enfrenta con semejante conflicto sólo porque el orden social lo coloca en una situación *en la cual es imposible lograr una solución satisfactoria*. En caso de cambiar el ordenamiento social desaparecería el conflicto ético. Empero, mientras subsistan estas condiciones cualquier decisión que tome será correcta y errónea a la vez, aunque la decisión que estuviera en favor de su integridad podría considerarse moralmente superior a la que estuviera en favor de su vida.

El último y más importante sentido en que se emplean los términos "absoluto" y "relativo" respecto de la ética es el que se expresa con más propiedad como la diferencia entre ética *universal* y ética *social*-

[74] *Ibid.*, p. 267.

mente inmanente. Al decir ética "universal" me refiero a aquellas normas de conducta cuyo fin es el crecimiento y el desarrollo del hombre; con ética "socialmente inmanente" me refiero a la categoría de normas que son necesarias para el funcionamiento y la supervivencia de una clase específica de sociedad y de los individuos que la integran. Un ejemplo de ética universal lo encontramos en normas tales como "amarás a tu prójimo como a ti mismo" o "no matarás". En verdad, los sistemas éticos de todas las grandes culturas muestran una similitud asombrosa entre aquello que se considera necesario para el desarrollo del hombre, de las normas que emanan de la naturaleza del hombre y las condiciones para su crecimiento.

Al hablar de ética "socialmente inmanente" hago referencia a aquellas normas de cualquier cultura que contienen prohibiciones y mandatos que son solamente necesarios para el funcionamiento y la supervivencia de esa sociedad en particular. Es necesario para la supervivencia de cualquier sociedad que sus miembros se sometan a los mandatos que son esenciales para su modo particular de producción y de vida. El grupo debe tender a moldear la estructura del carácter de sus miembros en tal forma que *ellos quieran hacer lo que deban hacer bajo* las circunstancias existentes. Así, por ejemplo, el valor y la iniciativa constituyen las virtudes imperativas en una sociedad guerrera; la paciencia y la ayuda mutua son las virtudes en una sociedad en la que predomina la cooperación agrícola. En la sociedad moderna el ser industrioso ha sido elevado a la categoría de una de las virtudes supremas, porque el sistema industrial moderno requiere el impulso de trabajar como una de sus fuerzas productivas más importantes. Aquellas cualidades que alcanzan un alto rango en el funcionamiento de una sociedad particular llegan a formar parte de su sistema ético. Toda socie-

dad tiene un interés vital en que se obedezcan sus mandatos y que los individuos se adhieran a sus "virtudes" porque su supervivencia depende de esta adhesión.

Además de las normas que sirven los intereses de la sociedad como un todo, encontramos otras normas éticas que difieren de una clase social a otra. Un caso ostensible es el énfasis que en las clases inferiores se pone en las virtudes de la modestia y la obediencia, y en la ambición y la agresividad en las clases superiores. Cuanto más firme e instituida es la estructura de clase, tanto más estarán explícitamente relacionados con diferentes clases diferentes sistemas de normas como, por ejemplo, las normas para los hombres libres o para los siervos en una cultura feudal; o para los blancos y negros en el sur de los Estados Unidos. En las modernas sociedades democráticas, en que las diferencias de clase no forman parte de la estructura institucional de la sociedad, se enseñan simultáneamente los diferentes sistemas de normas: por ejemplo, la ética del Nuevo Testamento y las normas que son efectivas para la buena administración de un negocio próspero. De acuerdo con su posición social y su talento, cada individuo elegirá aquel sistema de normas que pueda serle útil, mientras, quizá, continúa aparentando aprecio por la categoría opuesta. La diferencia de la educación en el hogar y en la escuela (como, por ejemplo, en las escuelas públicas de Inglaterra y en ciertas escuelas privadas de los Estados Unidos) tiende a destacar el sistema particular de valores que se ajusta a la posición de la clase social superior, sin negar directamente el otro.

La función del sistema ético en una sociedad dada es mantener la vida de esta sociedad en particular. Pero la ética socialmente inmanente está también de acuerdo con el interés del individuo: puesto que la sociedad está estructurada de una manera determinada,

a la cual él, como individuo, no puede modificar, su propio interés está ligado con el de esa sociedad. La sociedad, sin embargo, puede estar organizada, al mismo tiempo, de tal modo que las normas necesarias para su supervivencia estén en conflicto con las normas universales necesarias para el más completo desarrollo de sus miembros. Esto es especialmente cierto en aquellas sociedades en que ciertos grupos privilegiados dominan o explotan al resto de sus miembros. Los intereses del grupo privilegiado están en conflicto con los intereses de la mayoría, pero, puesto que la sociedad funciona sobre la base de tal estructura de clases, las normas impuestas a todos los miembros del grupo privilegiado son necesarias para la supervivencia de todos los miembros de la sociedad hasta que no se modifique fundamentalmente la estructura de la misma.

Las ideologías que prevalecen en tal cultura tendrán la tendencia a negar que existe alguna contradicción. Sostendrán, en primer lugar, que las normas éticas de esa sociedad son de igual valor para todos sus miembros y tenderán a destacar que aquellas normas que contribuyen a mantener la estructura social imperante son normas universales resultantes de las necesidades de la existencia humana. La prohibición contra el hurto, por ejemplo, se hace aparecer a menudo como emanada de la misma necesidad "humana" que la prohibición contra el homicidio. De ese modo se otorga a las normas que son únicamente necesarias para la supervivencia de una clase especial de sociedad, la dignidad de normas universales inherentes a la existencia humana y, por consiguiente, de aplicación universal. En tanto que un cierto tipo de organización social es históricamente indispensable, el individuo no tiene otro recurso que aceptar las normas éticas existentes en calidad de obligatorias. Pero si una sociedad conserva una estructura que opera en contra de los intereses de una mayoría y mientras haya una

base para el cambio, el conocimiento del carácter socialmente condicionado de sus normas se convertirá en un elemento impulsor importante de las tendencias a cambiar el orden social imperante. Tales intentos son señalados comúnmente como contrarios a la moral por los representantes del orden antiguo. A aquellos que anhelan la felicidad para sí mismos se les denomina "egoístas", y "responsables" a aquellos que desean retener sus privilegios. La sumisión, por otra parte, es glorificada como la virtud del "desinterés" y de la "devoción".

Si bien es cierto que el conflicto entre la ética socialmente inmanente y la ética universal ha menguado en intensidad durante el proceso de la evolución humana, subsiste un conflicto entre los dos tipos de ética, puesto que la humanidad no ha logrado edificar una sociedad en la cual el interés de la "sociedad" llegue a identificarse con el interés de todos sus miembros. Mientras que en la evolución humana no se alcance esa meta, las necesidades sociales históricamente condicionadas chocarán con las necesidades existenciales universales del individuo. Si el individuo viviera quinientos o mil años, tal vez no existiría ese choque o por lo menos estaría sumamente atenuado. Entonces podría vivir y cosechar con alegría lo que hubiera sembrado con pesar, pues el sufrimiento de un periodo histórico que fructificara en el próximo, daría también su fruto para él. Pero el hombre vive sesenta o setenta años y no vivirá nunca para contemplar la cosecha. Sin embargo, nace como un ser único, teniendo dentro de sí todas las potencialidades cuya realización es la tarea de la humanidad. La obligación de quien se dedica al estudio de la Ciencia del Hombre no consiste en abocarse a la búsqueda de soluciones "armónicas", especulando sobre esta contradicción, sino en admitirla con crudeza. La tarea del pensador ético es sustentar y fortalecer la voz de la conciencia humana; reconocer

aquello que es bueno o malo para el hombre, prescindiendo de si es benéfico o nocivo para la sociedad en un periodo especial de su evolución. Podrá ser aquel "cuya voz clama en el desierto", pero solamente si esta voz se mantiene viva e inflexible el desierto se transformará en tierra fértil. La contradicción entre la Ética socialmente inmanente y la Ética universal se reducirá y tenderá a desaparecer en el mismo grado en que la sociedad llegue a ser verdaderamente humana, vale decir, se preocupe por el pleno desarrollo humano de todos sus miembros.

V. EL PROBLEMA MORAL DE LA ACTUALIDAD

Hasta que los filósofos sean reyes, o los reyes y los príncipes de este mundo posean el espíritu y el poder de la filosofía, y la grandeza política y la sabiduría puedan ir unidas, y hasta que aquellas naturalezas plebeyas que persiguen recíprocamente su exclusión sean obligadas a apartarse, las ciudades nunca descansarán de sus maldades ni tampoco la raza humana, como es de mi creencia; y sólo entonces tendrá nuestro Estado una posibilidad de vida y contemplará la luz del día.

PLATÓN, *La República*

¿Existe un problema moral característico de nuestra época? ¿Acaso el problema moral no es uno y el mismo para todos los tiempos y para todos los hombres? En verdad lo es, y, sin embargo, cada cultura tiene problemas morales específicos que emanan de su estructura particular, aunque estos problemas específicos constituyen solamente diferentes facetas de los problemas morales del hombre. Cualquier faceta particular puede ser comprendida únicamente en relación con el problema básico y general del hombre. En este último capítulo es mi intención destacar un aspecto específico del problema moral general, en parte porque es de carácter decisivo desde el punto de vista psicológico y, en parte, porque estamos tentados a evadirlo al hallarnos bajo la ilusión de haber resuelto este problema: *la actitud del hombre frente a la fuerza y el poder.*

La actitud del hombre frente a la fuerza está arraigada en las condiciones mismas de su existencia. Como seres físicos estamos sujetos al poder, al poder de la naturaleza y al poder del hombre. La fuerza física

puede privarnos de nuestra libertad y matarnos. El que podamos resistirla o vencerla depende de los factores accidentales de nuestra propia fuerza física y de la fuerza de nuestras armas. Nuestra mente, por otra parte, no está sujeta directamente al poder. La verdad que hemos reconocido, las ideas en las que tenemos fe, no se invalidan por la fuerza. El poder y la razón existen en planos diferentes y la fuerza jamás revoca la verdad.

¿Significa esto que el hombre es libre aunque haya nacido entre cadenas? ¿Significa esto que el espíritu de un esclavo puede ser tan libre como el de su amo, tal como lo sostuvieron San Pablo y Lutero? Esto, de ser cierto, simplificaría grandemente el problema de la existencia humana. Pero esta opinión ignora el hecho de que las ideas y la verdad no existen fuera e independientemente del hombre y que la mente del hombre está influida por su cuerpo; su estado mental, por su existencia física y social. El hombre está capacitado para conocer la verdad y para amar, pero si lo amenaza —no precisamente en su cuerpo físico, sino en su totalidad como persona— una fuerza superior, si se lo amedrenta e imposibilita, entonces su mente se afectará y su actuación se deformará y se paralizará. El efecto paralizador del poder no depende solamente del temor que origina, sino igualmente de una promesa implícita, la promesa de que aquellos que están en posesión del poder puedan proteger y hacerse cargo del "débil" que se somete a él; de que ellos pueden librar al hombre de la carga de incertidumbre y de responsabilidad para consigo mismo, garantizando el orden y asignando al individuo un lugar en este orden que lo haga sentirse seguro.

La sumisión del hombre a esta combinación de amenaza y de promesa es su verdadera "caída". Al someterse al poder = dominio, pierde *su* poder = potencia. Pierde su poder para hacer uso de todas aquellas capacidades que le hacen verdaderamente humano; su razón

cesa de actuar; puede ser inteligente, puede ser capaz de manejar objetos y manejarse a sí mismo, pero acepta como verdad lo que aquellos que tienen el poder sobre él llaman verdad. Pierde su poder para amar porque sus emociones están sujetas a aquellos de quienes depende. Pierde su sentido moral porque su incapacidad para indagar y criticar a quienes se encuentran en el poder embota su juicio moral con respecto a cualquier persona o cosa. Es presa del prejuicio y de la superstición porque es incapaz de inquirir acerca de la validez de las premisas sobre las cuales descansan tales falsas creencias. Su propia voz no puede llamarlo para que vuelva a sí mismo, ya que no es capaz de escucharla por estar con tanto ahínco atento a las voces de quienes tienen poder sobre él. En verdad, la libertad es la condición necesaria tanto para la felicidad como para la virtud; la libertad, no en el sentido de la aptitud para hacer elecciones arbitrarias ni tampoco el estar libre de necesidades, sino la libertad para darse cuenta de lo que uno es potencialmente, para dar pleno cumplimiento a la verdadera naturaleza del hombre de acuerdo con las leyes de su existencia.

Si la libertad —la aptitud para preservar la propia integridad contra el poder— es la condición básica para la moral, ¿no ha, acaso, resuelto su problema moral el hombre de Occidente? ¿No es, acaso, solamente el problema de la gente que vive bajo regímenes dictatoriales autoritarios que les privan de su libertad personal y política? En verdad, la libertad lograda en la democracia moderna implica una esperanza para el desarrollo del hombre, que está ausente en cualquier clase de dictadura a pesar de que proclamen que obran en favor del hombre. Pero es solamente una esperanza y no una realidad. Enmascaramos nuestro propio problema moral si enfocamos nuestra atención a comparar nuestra cultura con modos de vida que son la negación de los mejores triunfos de la humanidad y,

de esta manera, ignoramos el hecho de que también nosotros nos hallamos sometidos a un poder que no es el de un dictador ni el de una burocracia política ligada a él, sino al poder anónimo del mercado, del éxito, de la opinión pública, del "sentido común" —o, mejor dicho, del "sinsentido común"— y de la máquina en cuyos siervos nos hemos convertido.

Nuestro problema moral es la indiferencia del hombre consigo mismo. Radica en el hecho de que hemos perdido el sentido del significado y de la singularidad del individuo, que hemos hecho de nosotros mismos los instrumentos de propósitos ajenos a nosotros, *que nos experimentamos y nos tratamos como mercancías* y que nuestros propios poderes se han enajenado de nosotros. Nos hemos transformado en objetos y nuestros prójimos también se han transformado en objetos. El resultado de ello es que nos sentimos impotentes y nos despreciamos a causa de nuestra impotencia. Dado que no confiamos en nuestro propio poder, no tenemos fe en el hombre, ni fe en nosotros o en aquello que nuestros propios poderes pueden crear. Carecemos de conciencia, en el sentido humanista, porque no osamos fiar en nuestro juicio. Estamos convencidos de la creencia de que la ruta que seguimos debe conducir a una meta determinada porque vemos a los demás en la misma ruta. Deambulamos en la oscuridad y conservamos nuestro ánimo porque oímos que los demás silban como nosotros.

Dostoievski dijo una vez: "Si Dios está muerto todo está permitido." Esto es, en verdad, lo que cree la mayoría de las personas; difiere solamente en que algunos llegan a la conclusión de que Dios y la Iglesia deben subsistir a fin de mantener el orden moral, mientras que otros aceptan la idea de que todo está permitido, que no existe ningún principio moral válido y que el oportunismo es el único principio regulador de la vida.

La Ética Humanista, en contraste, sostiene que *si el hombre está vivo, sabe lo que está permitido:* y vivir realmente significa ser productivo; no emplear los propios poderes para ningún fin que trascienda al hombre, sino para uno mismo; dar un sentido a la propia existencia; ser humano. Mientras el individuo siga creyendo que su ideal y su objeto se encuentran fuera de él, arriba de las nubes, en el pasado o en el futuro, saldrá de sí mismo y buscará el cumplimiento de su misión donde no lo podrá hallar. Buscará soluciones y respuestas por doquier, excepto allí donde éstas pueden ser halladas: en sí mismo.

Los "realistas" nos aseguran que el problema de la ética es una reliquia del pasado. Nos dicen que el análisis psicológico o sociológico demuestra que todos los valores son relativos únicamente a una cultura dada. Sostienen que nuestro futuro personal y social se garantiza tan sólo por nuestra eficiencia material. Pero estos "realistas" ignoran algunas duras verdades. No perciben que la vacuidad y la superficialidad de la vida individual, la falta de productividad y la consiguiente falta de fe en sí mismo y en la humanidad —de ser prolongadas— originan perturbaciones emocionales y mentales, que pueden incapacitar al hombre aun para el logro de sus fines materiales.

Hoy día se levantan con una frecuencia cada vez mayor voces proféticas que anuncian la perdición. Si bien tienen la importante función de atraer la atención hacia las peligrosas posibilidades de nuestra situación actual, fallan en cuanto que no toman en cuenta la esperanza prometedora que en forma implícita reside en los triunfos del hombre en el terreno de las ciencias naturales, la psicología, la medicina y el arte. En verdad, estos triunfos atestiguan la presencia de intensas fuerzas productivas que no son compatibles con el cuadro de una cultura decadente. Nuestra época es una época de transición. La Edad Media no concluyó en

el siglo xv y la Era Moderna no principió inmediatamente después. El fin y el comienzo implican un proceso cuya duración ha sido de más de cuatrocientos años, un tiempo muy breve, ciertamente, si lo medimos en términos históricos y no en términos de nuestro ciclo de vida individual. Nuestra época es un fin y un principio fecundo en posibilidades.

Si repito ahora la pregunta planteada al comienzo de este libro, de si tenemos razón para estar orgullosos y esperanzados, la respuesta es de nuevo en sentido afirmativo, pero con la reserva que se deduce de todo aquello que hemos analizado: ni el buen resultado ni el malo es automático o preestablecido. La decisión depende del hombre. Depende de su capacidad para tomarse a sí mismo, a su vida y a su felicidad seriamente; de su buena voluntad para enfrentarse con su problema moral y el de su sociedad. Depende del valor que tenga para ser él mismo y de ser para sí mismo.

INDICE ANALITICO

ÍNDICE GENERAL

Este libro se terminó de imprimir el día 30 de Enero de 1980 en los talleres de Lito Ediciones Olimpia, S. A. Sevilla 109, y se encuadernó en Encuadernación Progreso, S. A. Municipio Libre 188, México 13, D. F.
Se tiraron 10,000 ejemplares.